بسم الله تعالى

فصل

الاجماع له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح وقد جرت عادة القوم بذكر معناه اللغوي مع ذكر معناه الاصطلاحي فنقول اما معناه في اللغة فامران الاول العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه وكذا ما لو قيل اجمع زيد امره اي عزم الثاني الاتفاق المطلق كما يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وظاهر انه ليس له معنى سوى ذلك لغة وربما ذكر بعض الافاضل معنى اخر وهو معنى الصيرورة فيقال اجمع القوم اي صاروا ذوي جمع نظير قولهم اغد البعير اي صار ذا غدة اي قبل لم يكن كذلك فصار كذلك فالفائدة في اتيان الهمزة افادة معنى الصيرورة والفرق بينه وبين المعنيين السابقين بين عند التامل لا كما يتوهم في النظر الاول من الاتحاد بينه وبين المعنى الثاني نعم لم يستبعد الاستاد ايده الله تعالى كونه المعنى الاصطلاحي واما معناه في الاصطلاح فهو اتفاق خاص معين وللقوم في تعيينه اختلاف شديد لكن الذي يظهر من ملاحظة كلماتهم ان مدرك الحجية هو طريق التعيين الا انه كل بحسب فهمه فكل منهم يحدده على ما فهمه واستفاده من الادلة واجود التعاريف التي ذكروها العامة في تعيين معنى الاجماع اصطلاحا تعريف الحاجبي على ما قيل وهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر فلفظ الاتفاق جنس يشمل كل اتفاق واخرج بقوله المجتهدين اتفاق العوام لعدم العبرة بوفاقهم وخلافهم وفيه رد على الغزالي حيث انه اعتبر فيه اتفاق العوام ايضا بدعوى اطلاق الادلة والمعرف المذكور يخصصها او ينفي اطلاقها فهذا من الشواهد على ان الذي هو حجة هو الاجماع المنقول الى المعنى الجديد لا ان مطلق المعنى هو معنى الاجماع المصطلح عليه كما هو المتوهم في بادي الراي ويخرج بالقيد الثاني اتفاق الامم السابقة ولو كانوا مجتهدين اذ لا يسمى في عرفهم اجماعا فلا يكون حجة وبالقيد الثالث اتفاقهم على امر دنيوي مما يتعلق بامر الحروب او لا ويمكن ان يورد عليه بانه لا وجه للاطلاق اذ بعض الامور الدنيوية التي لها تعلق بالعقائد الدينية والنظم داخلة في الاجماع المصطلح فقصرها عليها [illegible] مثلا اتفاق النحويين او الصرفيين او غيرهم من ارباب الفنون على امر نحوي او صرفي او غيره مما فات [illegible] هذا من الاجماع باعتبار انه تتفرع عليه فروع فقهية فهذا وجه كونها تتعلق بالفقه واما الامور الدنيوية المحضة مثل المأكل والمشرب ونحوهما فهي خارجة عن اصل الاجماع اذ لا تتصف بالخطأ او الصواب حتى تكون من الاجماع ولذلك لم يعتبر القيد المذكور بعضهم في تعريفه الذي ذكره بل اطلق الامر ولعله الاظهر في النظر ويخرج اما القيد الاخير فليس احترازيا كسابقه ضرورة انه لا بد ان يكون في عصر لكن الغرض منه ايراده الرد على من اعتبر في حجية الاجماع كونه في سائر الاعصار فلا يعتد باتفاقهم في عصر دون عصر وبيان انه يكفي فيه مطلق العصر ولو قليلا وما ذكر يستلزم عدم تحقق الاجماع اصلا واورد الاستاد ايده الله تعالى على التعريف المذكور بانه مناف لاصولهم الممهدة في مذاهبهم المقررة من ان الزمان يمكن ان يخلو من مجتهد لانه بناء على ما قررناه ومهدنا من ان التسمية تابعة للحجية انه اذا اقتضت الادلة حجية شيء كان هو الاجماع المصطلح وهنا الادلة تقتضي كون الاجماع حجة في كل عصر فنقول حينئذ انه اذا خلا عصر عن مجتهد واتفق العوام على امر ديني تقتضي الادلة حجيته ان

اما الابداء للتـ[illegible] او لبيان النقل المعز ذلك

١٥ — رجب ١٤٢٠

بسم الله تعالى

وح فيكون اجماعا

يكون هذا الاتفاق ايض حجة وتعريفهم على عكسه كما لا يخفى فلا بد ان يعدل عن المذهب المزبور ويقول فقهنا
في امكان نخلو الزمان عن المجتهد فضلا عن المعصوم او يعدل عن التعريف المذكور واما الخاصة فلهم
تعاريف كثيرة ايضا وينبغي قبل ذكرها التنبيه على امور الاول ان الاجماع لا يدور مدار الحجية فكل ما كان
حجة فهو اجماع في الاصطلاح بل يمكن تحقق الحجية مع عدم تحقق الاجماع المخصوص كاتفاق اهل اللغة
والنحويين والصرفيين وغيرهم فانه حجة وليس باجماع مصطلح نعم هو اجماع لغوي نعم الثاني عند العامة
حجة واجماع الثاني ان تسمية الاجماع لا تدور على حصول الفائدة فما فيه فائدة وما ليس فيه فائدة
فهو اجماع في الاصطلاح فمثل ما لو اتفق الجميع ولكن علم الامام بعينه وتميز من بينهم فيسمى
اجماعا غاية الامر انه لا فائدة فيه لما ظهر من قول المعصوم فيكون ح كالسنة نعم يكون فيه جهتان
فيمكن ان يسمى من حيثية اجماعا وسنة من اخرى ولا غائلة في ذلك وقد وافقنا على ذلك كثيرة من
الاساطين المح منهم الشهيد ره وصاحب المعالم وغيرهما وانكره بعض افاضل المعاصرين وقال
انه اذا كان كذلك فلا يسمى اجماعا عندنا وعليه مبني ايرادات اوردها على موافقينا من الاصحاب
فليس على حق بل الحق في خلافه الثالث لا يتوهم من اعتبار العامة مجتهديهم في الاجماع دون مجتهدي
الخاصة واعتبار الخاصة مجتهديهم دون مجتهدي العامة ان ذلك اختلاف في مهية الاجماع بل هو
ليس كذلك وانما هو اختلاف في المصاديق لا في نفس الكلي فالعامة تدعي وتذهب الى ان المصداق
مجتهدوهم والخاصة بالعكس وهذا لا يقتضي كونه اختلافا في اصل المعنى كما لا يخفى واما عدم فقهاء
اختلافهم في لفظ المجمعين باعتبار اخر فهو اعتبار كونهم المجتهدين او رؤساء الدين او اهل الحل
والعقد او من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية او غير ذلك ذلك فاوضح اذا تمهد هذا فنقول الاصح ان الاصحاب
تبعوا العامة في تعريف الاجماع في اعتبار اتفاق الجميع من المجمعين وانهم وافقوهم في ذلك ولم يصطلحوا
لهم اصطلاحا جديدا فانظر الى العلامة ره الذي هو سيد الاصحاب فانه عرفه باتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد على امر من الامور والى الشيخ بهاء الدين حيث عرفه بانه اجماع رؤساء الدين من هذه الامة
على امر والى الشيخ حسن العاملي قدس سره في معالمه حيث عرفه بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى
الشرعية على امر من الامور الدينية الى غير ذلك نعم المتاخرون منهم اطلعوا اليهم اصطلاحا جديدا وهو
ان الاجماع اتفاق جماعة يكشف رايهم عن راي الامام ع او الاتفاق الكاشف عن راي الامام وذكر
بعض افاضل الخ ان بين هذا التعريف وتعريف العامة عموما وخصوصا مطلقا فكل اجماع عندهم عند هؤلاء اجماع
ولا عكس فانه اتفاق الجميع ايضا يكشف عن راي الامام لوجوده في كل عصر وعادة الانفراد ظاهرة
هذا واعلم ان اصحابنا رضوان الله عليهم مجمعون على حجية الاجماع ولكن اختلفوا في مدرك الحجية وذكروا له
طرقا ثلثة احدها وهو طريق المتقدمين انه اذا اجمع علماء امة النبي ص على امر ثبت موافقة الامام لهم لانه
من جملة الامة وسيدها والخطاء مامون على قوله وقد اورد على هذا الطريق امور منها انا اذا علم قول الامام فاي

ما اورده بعض الناس

[illegible]

فالعبرة بروا ضيحلة الاجماع ح وان لم يعلم فانه وجه لوجوب العمل بروايات بالم نقل بحجية الاجماع بنفسه
ابتداء وانما قال بذلك المخالفون لبنائهم على انه حجة من حيث الاتفاق واما نحن فقلنا بذلك وان كان
من جهة قول الامام هذا ملخص ما حكي عن السيد المرتضى في الجواب ولا يخفى بعده عن الصواب اذ محصله
تسليم عدم كون الاجماع دليلا برأسه ومن حيث هو وهو واضح السقوط وينادي به عظيم ومخ‍[illegible] عنه
وتفصيلهم الكلام فيه وما هذا شأنه لا يكون كذلك ومنها التعريف فان معرفة قول الجميع اجمالا متوقف
على معرفة احادها ومنها قول الامام فيؤول الامر الى توقف العلم بقول الجميع على العلم بقول الامام والعلم بقوله
متوقف على ذلك كما هو المفروض وهل هذا الا دور والجواب ان الحيثية مختلفة فيرتفع الدور لان معرفة
الاقوال الجميع متوقفة على معرفة قول الامام من حيث انه احد اقوال الامة لا من حيث انه كلام يلزم الدور
ويمكن الجواب ايضا بان معرفة قول الامام تفصيلا غير متوقفة على معرفة اقوال الجميع اجمالا وهذا لا يتوقف على
ذلك بل على اسباب مشهورة او اخبار معصوم او غيرهما وهذا الجواب ان اريد به ما ذكرنا فحسن بالوفاق
والا فيرد عليه انه تعدم فائدة الاجماع وكونه دليلا ح لان سبب العلم الاجمالي كما يدل عليه كذلك يدل على معرفة
قول الامام فلا فائدة في الاجماع ح واعلم ان الجواب المذكور يصلح لدفع الايراد الاول ايضا بان يقال ان
الاجماع موصل الى معرفة قول الامام الذي هو حجة وبهذا وصفنا كونه حجة فهو من حيث العلم الاجمالي
له فائدة ودليل كسائر الادلة وان كان من حيث العلم التفصيلي ليس كذلك فهو حجة ويجب العمل به باعتبار
قول الامام وهذا لا يوجب عدم كونه حجة ودليلا ونافعا ومن هنا يتبين صحة الجواب بعض الايراد المذكور
كما وقع من بعضهم وح فيبطل دعوى عدم نهوضه بدفعه وكذا الكلام على المحقق المذكور حيث اجاب به عنه كما
وقع من بعض المحققين ومنها انها غير ممكنة ولا يتيسر حصولها اما في زمن الظهور فلان الامام
يعرفه كل احد فضلا عن اوليائه فلا حاجة الى الاجماع اصلا واما في زمن الغيبة فلان نفس الامام متنزه
وليس على نحو سائر العلماء فلا يعرف دخول قوله ح هكذا اورد المقدس البغدادي عليه الرحمة ولقد اجاد فيما
افاد والله اعلم هذا او اعتبار ارباب الطريقة المذكورة في العلم التفصيلي وجود مجهول النسب وهو متجه
وتخيل بعض الافاضل انه في العلم الاجمالي قال وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود مجهول النسب ليجامع
العلم الاجمالي ولا يخفى ضعفه فان في العلم الاجمالي لا يعلم اصل شخص الرجل فضلا عن نسبه فلا معنى لاعتبار
جهل النسب فيه لاخراج المعلوم ولحال الايمكن العلم به فيه بل الصحيح ما ذكرنا لكن اورد عليه بان الاصح اعتبار
عدم العلم بالامامة سواء علم النسب او لم يعلم ايضا فان مجرد جهل النسب لا يجدي نفعا اذ قد يعلم النسب
ولا يعلم الامام لتعدد المنتسبين وهذا الكلام وان كان صحيحا في زمن المتقدمين من الائمة في زماننا
لا يكاد يصح لان معظم الاصحاب معرفة قول صاحب الزمان عم بالاجماع وهو غير متطرق اليه الاحتمال المذكور فيكفي
فيه مجرد جهل النسب كما يكفي مجرد عدم العلم به في نفسه كونه الامام لا يحتاج الى العلم بعدم كونه الامام انهم وانه
غيره واورد السيد المحسن رحمه الله على ذلك ايضا بان العبرة ح انما تكون باقوال المجاهيل نسبا فينبغي او لا معرفتهم

هذا هو المحكي في رد طريقة السيد عن المفكر

وتحقق دخول المعصوم فيهم ولا يحتاج في الاجماع ولا عبرة به وفيه نظر فان الفائدة كما اذا كان الكل مجهولي النسب
ولعل الغالب عندنا ولذلك فلذا اعتبروا ذلك ثانيها ما اختاره الشيخ في عدته ووافق اصحاب الطريقة
عليها ايضا وهو انه اذا اتفق جماعة من العلماء ولم يعلم لهم مخالف فيعلم ان الامام موافق لهم الا لو كانوا
مخطئين لوجب على الامام ردهم واذا لم اتفاقهم على ذلك فبعدم ردعهم علم انه راض وانه صواب بل
تحقق وقال لو قال واحد بقول ولم يعلم له مخالف كان حجة والا لوجب على الامام ردعه واظهار القول
بخلاف فيما اجمعوا قالوا به ومستند دليلهم هو ما جاء في روايات كثيرة مما يدل على ذلك المعنى منها
ما استفاض بينهم من ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان
نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لالتبس على الناس امورهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وكذا غيرها
من الروايات المقاربة لها في ذلك المعنى ولهم ايضا ادلة عقلية وهي اربعة الاول ان اظهار الحق
اذا اللطف هو المقرب للطاعة والمبعد عن المعصية ولا ريب انه كذلك وكل لطف واجب فاظهار
الحق في واجب وحيث لم يظهره فيعلم انه حق الثاني ان الاجتماع على الخطأ منكر ويجب على الامام
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا لم ينهه فيعلم انه ليس الاجتماع على حق الثالث انه لو لم يظهر الحق
لم يكن في نصبه فائدة واللازم باطل بالاتفاق وح فيكون قد اظهر الحق فحيث لم يظهر فيعلم انهم على
حق الرابع انه يجب عليه ايصال الحق وتنبيه الغافلين ولو كان اجتماعهم خطأ لنبههم لانهم غافلون
والكل ضعيف اما الاول فلانه ان اريد به ايصال الحق الى كل واحد واحد من المكلفين فهو فاسد اذ
يستلزم عصمة الخلق وكون جميع المسائل اتفاقية وانه ليس هناك مسئلة خلافية اصلا وهو مما لا
يقول به هو فضلا عن غيره ولا يمكن ~~...~~ ونحوه ان اريد به الجعل والنصب يعني ان يجعل
وينصب اماما يرجع اليه ويكفيهم كل ما ارادوه فهو ثابت اذ قد جعل ولكنهم سببوا ذلك فذنبه عليهم
في اعناقهم فلا يجب ح اظهار الحق لهم في هذه الحال واما الثاني فلمنع وجوب النهي عن المنكر عليه
في هذه الحال بل انما يجب اذا لم يتع على ظهوره واما الثالث فلانه غايته اذا نصب ولم يعرض نفسه لما نصب
له ولم يوديهم لهم واما اذا اعرض نفسه ونادى باعلى صوته ولم يتبعه احد واوى ... عليكم ما ...
لعنا انه من ظلمكم وجعل امركم كذلك فلا واما الرابع فلانه يرجع الى الاول فالجواب عنه هو الجواب عنه واما
الدليل النقلي الذي ذكره ففيه انه قد يكون المراد فيه اذا زادوا زيادة تخرجهم عن الدين ويكونون مسلمين
ردهم الى الحق ان تمكن واتمامه هذا القيد المحذوف تعويلا على الوضوح لا اقل من احتماله لذلك فلا يكون
دليلا قطعيا والاجماع دليل قطعي فيحتاج الى دليل مثله وقد قالوا انه يحصل العلم اي القطع هنا ومما اورد
على الشيخ ره انه يمكن القاء الخلاف بان يظهر بالقول وان لم يعرفه العلماء انه الامام او يقول الفقيه
المعلوم النسب بان يوجد رواية بين الروايات دالة عليه وبغير ذلك فيرد بان مراده ردع الامام

الامام الامن عن الخطأ وهو لا يتحقق بذلك وليس مراده ان الاجماع على الخطأ الباطل يجب على الامام دفعه لمنافاته لحكمة احد
الامور المذكورة هنا ثم انه ينبغي التنبيه على امور
الاول انه هل مبنى كلام الشيخ على ان التكليف بالواقع باق علينا ويجب على الامام اظهاره وبيانه فالمنكر للقاعدة
ح منكر لهذه الصورة منها اولا بل على انه يجب على الامام ع ان يظهر التكليف بالواقع ويبينه لنا وان لم يثبت
التكليف الواقعي علينا فيكون المنكر لهذه الطريقة منكر لهذه الصورة واما الاولى فلا اوان المثبت لها يريد
الصورة الاولى والمنكر يريد الثانية فيكون النزاع بينهم ح لفظيا وجوه لكن اظهرها اولها فالسيد المرتضى الذي
هو منكر لتلك الطريقة ينكر حتى في تلك الصورة ايض ويعلل بان المنع من انفسنا لا من نفسه فلا يجب عليه الظهور
ح لان ما جاء بالاختيار لا ينافي الاختيار وان كان واضح الضعف فان المنع من كل واحد واحد من المكلفين لم يتحقق
والمنع من البعض لا يكفي في انتفاء بيان الواقع للبعض الاخر غاية ما يقتضي انتفاء وجوب الظهور بالنسبة اليه
واما الشيخ فيمنع عليه ان اراده لكن كما هو الظن وبناء عليه فيلزم عصيان المجتهدين وتقصيرهم فيما اختلفوا فيه
مما لا يقبل التخيير ولم يقم عليه دليل قاطع من الكتاب او من السنة اما اذا قام فلا يجب الظهور ح لكفايته الثاني
ان ما ذكره انما هو بحسب تعريف العامة من اتفاقهم في عصر وانه ليس له اصطلاح جديد او انه لبيان طريق معرفة قول
الامام واستكشافه من غير ملاحظة الى حجية الاجماع وعليه فالظاهر الاول والثاني ويحتمل الثالث انه هل يجب
العدول اليهم بعد اتفاقهم اوله وبعد ولم يعلم عدم اتفاقهم وجهان ايض لكن اظهرهما اولهما ايض لامكان
كونه من جملة الامارات لا دعه لهم فيجوز ح الرابع ما ذكره بعض متأخري المتأخرين وهو باتفاق جماعة
من العلماء وهو يتصور على وجهين احدهما ان يستكشف به ان في اللوح المحفوظ او الامام عنده ما هو كذلك فيعلم
قوله ح بالتبع الثاني ان يستكشف به قول الامام ابتداء وانه صادر عنه ثم ان الناقل اما ان يكون ممن
لا يحتمل في حقه احتمال التقية كما لو كان ابا ذر وسلمان وغيرهما من اصحاب الرسول المعلوم انهم لا يرون
شيئا من صلاة او صوم او زكاة او غيرها الا عنه او يكون ممن يحتمل فيه ذلك كسائر اصحاب الائمة ثم فلا يحكم
بالحكم في هذه الصورة ح واورد عليها بانه اذا سلم كون كل واحد واحد من القائلين يفيد الظن بانه من رأيه
فقد حصل احتمال الخلاف فمن اين يحصل القطع للمدعى والجواب انه يحصل من توافق الظنون وتراكمها كما في
عليه الوجدان فان الحجر الثقيل يمكن حمله لعشرة مع عدم امكانه من اقل من ذلك وكما فتح البلد فانه بسبب
من جماعة من العساكر كثيرة مع عدم نسبته من اقل ذلك

اذ لو كان كذلك لوجب على الامام الدفع ايضا في الاجتماع على الباطل مع وجود مخالفه بل مراده ان اللطف يقتضي الداعي الى نصب الامام وجب دفع الاجماع الباطل وهذا لا ينافي انه لا يظهر فلما لم يظهر علم انه راض بذلك واجيب عن ذلك بمنع وجوب الظهور والابلاغ مطلقا وانما هو واجب فيما اذا لم يمنع مانع ولم يثبت حكمه في استتاره وهذا الجواب اول من تفطن اليه السيد المرتضى عند الرد على ما حكي عنه من ان ما ذكر على الاجماع الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وربما منعه من الاحكام يكون

بسم الله تعالى [illegible]

وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا الخ ومنه قوله ع

لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لا يعزم وعلى بعض

نسخ معنى التبيت لا بد بقرينة ما ورد من قوله ع

لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لان تطبيقه معنى

التبيت يستلزم مجازية فيه والاصل في الاستعمال

الحقيقة فيكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وهو العزم

اذ على تفسيره بالعزم يلزم منه مجازية الحذف فتأمل رضا

شر

قوله هو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى

ع

فيه لقائل ان يقول ان هذا ينافي ما سيذكره بعد من انه لو حصل الاجماع

ما بالنفي وكان ذلك كاشفا عن رأي الامام المعصوم

كان ذلك اجماعا وهو حجة للكشف عن الحجة ويمكن ان يجاب عنه بوجوه

بوجهين الاول انما ذكره هنا لبيان المعنى المصطلح عليه وما سيذكره لبيان

الحجية وان لم يكن اجماعا ولا ملازمة [illegible] الامرين ويؤيده ذلك [illegible] هو نقل

من بينهم حيث عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد وباتفاق المجتهدين

من هذه الامة وباجتماع رؤساء الدين وغير ذلك من هذه الحدود فانها

عموم الافراد وبالجملة انه لما كان الجنس متحدا وظاهر الاتفاق التعدد فيعود الى الافراد فتعين انه لا يلزم من ارادة الجنس التصرف في لفظ من اذ العموم [illegible] من خارج [illegible] ان يكون المراد عموم من يعتد بقوله [illegible] انه يكشف عن رأي المعصوم انما [illegible] مع ان هذا الاصطلاح [illegible] اصحابنا [illegible] من العامة كما عرفت [illegible] من حيث دخوله تحت المجمعين

كما ذكره السيد رحمه الله

بسم الله تعالى

لو ذكر بان الاجماع عبارة عن اتفاق الجميع دون البعض مع ان هذا الاصطلاح
انما حدث من العامة واما اصحابنا فحيث اعتبروا اجماع جميع الامة وكان الامام
داخلا في جملتهم لانه من الامة وسيدها نبهوا على ذلك الشي الجديد بحيث
لو سئل احدهم عن اجماع جميع الامة لقال بانه حجة باعتبار دخول قول الامام
في جملة المجمعين قوله حجة منفردا او منضما والثاني ان المراد بمن يعتبر قوله
من يعتد به ولا ريب انه اذا حصل قول الامام ع في ضمن قول جماعة فلا
اعتداد بقول الاخرين ثم لا يخفى ان قوله في الفقها الشرعية غير مناسب لما
ذكره الخاصة من ان حجية الاجماع عندهم لكشفه عن راي المعصوم ولا ريب ان
الاحكام المأخوذة عن الامام ليست بفتاوى شرعية وانما هي احكام كذلك
نعم انما تكون وصفا للمجتهد وقد يجاب بان الفتوى تطلق على مجرد الحكم
كما قال تعالى قل الله يفتيكم في الكلالة فتنا اجتمعت الامة
لعل ذكر الامة دون العلماء والمؤمنين كما فعل غيره فلعله ناظر الى انه لا يحصل
العلم بدخول قول الامام في جملة المجمعين من العلماء والمؤمنين فاعتبر
الظن ليحصل القطع بدخول قوله في جملتهم الا ان يقال ان هذا ذاهب في ما ذكره
التعريف من اتفاق جميع من يعتبر قوله ولا ريب في عدم شموله لاتفاق الا
ويمكن توجيهه بان المقصود بالذات من التعريف بيان حقيقة الاجماع عن
البين انه ليس معتبرا فيه

معتبراً فيه اتفاق الامة والمقصود من ذكر الامة التنبيه على ان تحصيل العلم بقول الامام عم وذلك لا يمكن القطع بحصوله الا بعد العلم بدخول قوله في جميع الامة وان كان المعتبر قول جميع العلماء فقط فتأمل قوله نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم الامام الخ يمكن ان يقال انه لو لم يعلم الامام بعينه كان لا فائدة في الاجماع ولا فرق في ذلك بين العلم به بعينه وبين العلم به من حيث كونه مجهول النسب حيث يتعين الامام بذلك المجهول وكذا لو كان ثمة مجاهيل حيث يتعين الامام عم في ضمن المجاهيل نعم انما يتجه ذلك فيما لو كان جميع العلماء مجاهيل ويمكن توجيهه بان يقال انه تظهر الثمرة فيما لو علم بنسب الجميع ما عدا الامام عم الا انه لم يعلم كل واحد متشخصا وبالجملة انه لم يعلم المنسوب وان علم ان فلانا منسوب الى فلان وكذا يتجه ذلك فيما لو علم بنسب الجميع فظهر ان دعوى اعتبار وجود مجهول النسب بالنسبة الى الاجماع غير نافعة اذ بعد العلم بان هذا هو الامام بعينه لا يضر معرفة نسبه وبالجملة مجهول النسب اما ان يتعين بان يكون دخول الامام عم بعينه اولا والثاني باطل بالضرورة والا لم يجد وجوده في المجمعين والاول باطل ايضا اذ لم يحصل الظن بكونه هو الامام فضلا عن القطع مكونه مجهول النسب لم يجد نفعا مع انه يعلم العلم بكون مجهول النسب هو الامام فقط تعين نسبه ولا يخفى ذلك على العلماء فضلا عن الاولياء بل لا يخفى ذلك على العوام فضلا عن العلماء الاعلام قوله لا سيما معروف الاصل والنسب يمكن ان يقال انه ان اراد بعدم اشتراط اتفاق جميع المجتهدين بل يكفي فيه وجود بعض المجتهدين حال دخول الامام في جملتهم فمسلم الا انه لا فرق فيه بين خروج مجاهيل في النسب او معلومي النسب ولا خصوصية لمعلومي النسب في ذلك وان اراد ذلك حال عدم دخول الامام في جملة المجمعين فلا يخفى ما فيه فان خروج مجاهيل النسب مضر بتحقق الاجماع اذ لعل احدهم هو الامام عم بعينه فتأمل قوله امتناع الاطلاع على حصول الاجماع في زماننا الخ قد يقال ان قوله في زماننا متعلق

بالاطلاع دون حصول الاجماع اذ لو امتنع حصول الاجماع على سبيل التحصيل فقد امتنع حصوله على سبيل النقل لانه ايضا ملتبسا بالتحصيل ولا يخفى ما فيه فان المراد من حصول الاجماع فى زماننا اى انه يمتنع تحصيل الاجماع وانه لا يحصل الاجماع فى الباب الا على جهة النقل من قبل عصر الشيخ ره كما سيصرح به فى الاجمال فلو نقلا وثق تعلقوا الفرق بالنسبة الى المعتمدين وهذا لا يمكن تحققه فى زمن الشيخ ره بل ولا فى زمن الائمة ثم ما قيل انه لا ريب فى حصول الاجماع فى امثال زماننا هذا فان من اراد تحصيل الاجماع اذا تتبع الاقوال فى المسئلة المشهورة منها والشاذة بل فى الكتب الاستدلالية فى الفن جميع اقوال العامة المعتبرة منها والشاذة بل مذاهب الواقفية وغير ذلك من هؤلاء الفرق سيما اذا تتبع اكثر كتبهم الموضوعة لنقل الاقوال سيما اذا لم يعلم بوجود المخالف سيما اذا حكم الاصل بالنظر الى اجتهاد من احتمل اجتهاده فانه يقطع باجماع الجميع مع انه ليس المعتبر فى الاجماع عنده تحصيل اقوال الجميع بل المعتبر وجود قول الامام ولا ريب انه بملاحظة ما ذكرنا يقطع بدخوله ثم نعم على طريقة لا يمكن تحصيل الاجماع ولا ريب انه على طريقته لا يتحقق الاجماع اصلا وكيف يقطع بدخول المعصوم عم والى الان لم يعرف له مكان ولا مقال بل كيف يظن ذلك بل كيف يحتمل ذلك فضلا عن العلم والظن واما فى وجود الامام عجل فانه فى الاجماع مع انه كيف يعقل ذلك بوجود مجهول النسب فان امر الامام عم لا يخفى على الاعداء فضلا عن الاولياء فظهر انه لا محيص عن القول بتحصيل الاجماع فى امثال زماننا هذا مع ان الغالب ان خالف اغلب العلماء والروايات يقطع بان ذلك خارج عن الطريقة ويقطع بعدم قول المعصوم عم بذلك

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

الكلام في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وينبغي ان تعلم اولا حال القدماء من الاصوليين
والفقهاء بالنسبة الى ذلك فاعلم ان المشهور بين من تعرض له القول بالحجية بل قيل
انه لا يعرف احد ممن يقول بحجية اخبار الواحد يقول بعدم الحجية ههنا والى ذلك ذهب
ايضا الفاضل القمي ره والعلامة البغدادي في محصوله والمحقق الاصبهاني في فصوله و
اختار العدم الفاضل المتبحر الشيخ اسد الله طاب ثراه في كشف القناع حجة الاولين
ان ما دل على حجية اخبار الواحد في نقل السنة في غير المقام متناول لما نحن فيه لانه من افراده
اما الايات فلان ايتا النفر والنبأ ليس فيهما ازيد من التعرض للتفقه والنبأ دون
تقييد بكونه بطريق السماع او المشاهدة للفعل او التقرير او اتفاق كلمة المسلمين
في الجميع وكذا التقييد فيهما بكون ليس فيهما اعتبار كون المنبأ به خطابا فيشمل
كل حكم حصل باحد الاسباب المذكورة وشيخ مشايخ الاسلام وحجة الاسلام
شيخنا واستادنا ايده الله تعالى كلام متضمن للرد على الكلام المزبور وهو ان
اظهر الايات من حيث الدلالة اية النبأ وغاية ما تدل عليه وجوب قبول خبر العادل
دون الفاسق وهو ظاهر بقرينة التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق وتمهيد
تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا
لعدم لان الفاسق لا رادع له عن الكذب هو قبول عدم الاعتداد باحتمال تعمد
الكذب لا وجوب البناء على ما بيه وعدم خطائه في حدسه لان الذي يصلح ان يكون
بالعدالة حين الاخبار والفسق انما هو ما يستند نوعا لاحتمال المذكور لا الحكم
باصابة الخبر والحكم بعدم خطائه في حدسه وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء
في الحدس قائم في خبر العادل والفاسق فلا يصلح جعله فارقا بينهما فتعين ان
يكون المراد احتمال الوقوع في الندم من حيث الاعتداد باحتمال تعمد الكذب بالنسبة
احتمال الخطاء في الحدس الشائع المورد فيه ثم لا عبارة في اقتضائها رفع احتمال الكذب فيرتفع بها كما يرتفع بالتواتر في الحسيات ويؤيد

وممّا بيّناه ظهر انّه لا دلالة في آية النبأ على اعتبار الشهادة الناشئة عن الحدس و

قلنا بدلالتها على قبول الشهادة الناشئة عن الحسّ وبالجملة لا دلالة في الآية المذكورة

وما ضاهاها من الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر العادل على وجوب الحكم باصابة اعتقاده

على وجه يكون حجّة على غيره ممّن لا يجب عليه تقليد المخبر في الاحكام الشرعيّة ولا على وجوب

قبول جميع ما جاء به العدل سواء كان ممّا له تعلّق بالمحسوسات او المحدوسات الّا ما خرج

بالدليل نعم لا اشكال في حجّية خبر العادل الناشئ عن حدس ونظر واجتهاد عليه وعلى من يجب

عليه تقليده لما سمعت ولعلّ هذا هو الوجه فيما يحكى عن المعظم من عدم قبول الشهادة

في المحسوسات اذا كانت ناشئة عن حدس لا عن حسّ وان علّل ايضا بانّ الشهادة

من الشهود اي الحضور في الحسّ مأخوذ في مفهومها لكنّه لا يخ من نظر ناشئ من منع

اعتبار الحسّ في مفهوم الشهادة كما في الشهادة على التوحيد ونحوه فافهم واما السيرة

فتتبع ما استمرّت عليه طريقة الصحابة والاصحاب من الاخذ بخبر العدل لا يختلف باختلاف المخبر به

فانّهم يأخذون بخبره باي شيء جاء وعدم اتفاق المجيء بخبر بالاجماع لا بأس به فانّا نقطع بانّهم

لو جاءهم العدل به لقبلوه واخذوا به وبالجملة فالعبرة عندهم بحجّية العدالة الموجودة

فيما نحن فيه ايضا لا بكون المخبر به ما علم بالحسّ ممّا اتفق وقوعه وفي هذا الكلام بان ملاحظة كلامهم

الكتاب الى الآحاد ممن يجده من انّ الاتفاق الحاصل من عمل القدماء واصحاب الائمّة عليهم السلام غير

متناول لمثل المقام كما هو معلوم اللهم الّا ان يوجّه بمنع دعوى القطع بقبولهم اخبار العدل

بمثل الاجماع لو اتفق وقوعه عندهم لانّ القدر المتيقّن في الجواز انّما هو الاخذ بخبر العادل

بغير الاجماع اذ لعلّ للحسّ مدخليّة في القبول لمكان بعد الخطأ فيه بخلاف الحدس التريب

فيه ذلك او لانّه اقرب منه في الحسّ فافهم وتأمّل جيّدا هذا وقد يقال انّ التتبّع يشهد

بتمسّكهم به وحكمهم كما حكموا باجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة بل بتقديمهم له

بسم الله تعالى شانه

لم على الاخبار الصحيحة ولعراضهم عنها لمكانه كما ترى نعمة العلامة الكاشي يقول بعد حكاية الاجماع

الدال على توريث الجد وتحبته مع ولديه بما هذا وقد روى وهو اجماع صحيح الدال ان اجماع

العصابة على ان الجد بمنزلة الاخ من الاب يرث ميراث الاخ ثم روى خبرا وقال

فليس هذا ايضا مما يوافق اجماع العصابة كذا في محصول العلامة البغدادي وهو ايضا

ثم لو كان التمسك المزبور بالاجماع المنقول بالاحاد لو بالاجماع المحصل ولا

بالمنقول بالتواتر وهو محل اشكال او منع فافهم وفي المحصول ايضا ان التعلق بالاجماع

على من خالف بعد الموافقة في المناظرات اكثر من ان يحصى وهذا كما وقع لهشام ابن الحكم

مع يزيد عبد الله بن يزيد الاباضي حيث جمعهما الرشيد وجلس بحيث يسمع كلامهما

فقال يحيى بن خالد لعبد الله سل ابا محمد يعني هشام عن شيء فقال هشام انه لا

مسئلة للخوارج علينا فقال عبد الله وكيف ذلك قال هشام له لانكم قوم اجتمعتم

معنا على ولاية رجل وتعديله والاقرار بامامته وفضله ثم فارقتمونا في عداوته

والبراءة منه فنحن على اجماعنا وشهادتكم لنا وخلافكم فكم علينا غير قادح في مذهبنا

ودعوتكم غير مقبولة علينا والاختلاف لا يقابل الاتفاق وشهادة الخصم لخصمه مقبولة

وشهادته عليه مردودة انتهى ولا يخفى ما في الاستشهاد به من الضعف اذ هو

اجنبي عن الاستدلال بالاجماع المنقول بخبر الواحد كما لا يخفى وجهه بعدما مر

واما الدليل العقلي وهو قاعدة انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الشرعية

مع القطع بثبوت التكليف او قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون فمقتضاه

جواز العمل بمطلق الظن الا ان يقوم دليل على المنع كما في القياس والاستحسان

وقد يورد عليها ايضا بان ما نحن فيه غير موضوع الاية اولا لصدق اسم الفاسق ... معنا والانباء والاخبار بالمحسوسات ولا يندرج فيه في الاخبار بالحدسيات ... الصدق والكذب فهو مبني على اصطلاح جديد حدث بعد صدور الخبر في المسائل الحدسية المدونة في العلوم ولا يخفى ما فيه اذ ... عدم صدق النبأ ... الانباء والاخبار بما ادركه المخبر عن حس ... عن الالهام ... النجوم ... بل ... القرآن الشريف ...

بسم الله تعالى شأنه

في وجوب النفع

ونحوهما اذ لا فرق بين كون ما يلزم من ترك العمل به الفرد المظنون

او نقل اجماع ومما يؤيد ذلك ان الانسان اذا راجع نفسه حيث يخبر وهو

جالس في بيته ان اهل البلد كلهم يقولون ان العدو قد دهمنا وانهم

قد استعدوا للقتال وذهبوا للنزال واحدقوا بالسور واحاطوا با

او يخبره واحد ان العدو قد دهم هذا البلد ضرورة يرى ان نفسه في

الجزاء ولا اشد تأثيرا وعقله فيراه كذا ايجابا بالاستعداد والتأهب

للدفاع ولا كذلك في الخبر الثاني كما هو ظاهر بين لمن انصف هذا ولكن

تمام الكلام في هذا الدليل يأتي ان شاء الله في مبحث حجية اخبار الاحاد

نسئل الله التوفيق له وليس في اهمال المتقدمين له دلالة على عدم حجيته اذ لعل

ذلك غفلة عنه وعدم تفطن له كما غفلوا ولم يتفطنوا لكثير من المطالب التي تفطن

لها المتأخرون اذ العلم يتزايد بتلاحق الافكار وتوارد الانظار مع ان الاعتماد

عليه انما هو في مواضع نادرة فربما كان التساهل في التعرض له لذلك وكذا لا دلالة

في اعراض القائلين بحجيته في بعض الموارد على عدم اعتباره في نفسه اذ ليس ذلك من

جهته بل من جهة عدم وجود شرائط الاعتبار فيه كما ستعرف ان شاء الله هنا وفي الفصول

ومما يؤكد الظن بحجيته انه في بعض الروايات فيكون حكمها في الحجية ولا يقدح كونه مستندا

الى الحدس وكونها مستندة الى الحس ووقوع الخطأ والاشتباه في الحدسيات غالبا

وندرتها في الحسيات لان الكلام في النقل المجرد عما يوجب الوهن ولا ريب

انه لهذا الشرط لا ينقص عن الروايات المعتبرة ان لم يفق عليها وان كانت الرواية

الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتبار والاعتماد في الغالب من مطلق نقل الاجماع لكن الكلام
بالنسبة الى الاصناف والافراد لا بالنسبة الى الانواع فانا نسلم ان نوع الرواية
المعتبرة اقرب الى الاعتبار من نوع الاجماع المنقول بطريق الاحاد ونمنع ذلك بالنسبة
الى الاصناف بعضها من بعض فتأمل يحصل من الفضلاء عن ملاحظة ذلك
هذا كلامه ولا يخلو من نظر يعرف مما حققناه سابقا فانه قد اعترف بغلبة وقوع
الاشتباه والخطأ في الحدس وندرته في الحس ولا ينفعه فرض البحث في النقل الخالي
عن امارات الوهم كي يقاوم في الرواية المعتبرة لاحتماله اذ دعوى ذلك في حيز
المنع ضرورة كون محل الكلام النقل الخالي عن امارات الوهم الخارجة عن جبلة
الحدس لا النقل الناشئ عن حدس يبعد وقوع الخطأ فيه فان هذا التقييد لا
دليل عليه وفيها ايضا انه مما يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي النقل في باب
الشهادة فتقبل الشهادة الناشئة عن الحدس كما تقبل الشهادة الناشئة عن
الحس وكذلك الحال في اخبار الوكيل واخبار ذي اليد فانه يقبل وان علم
استناده الى الحدس وكذا اخبار العادل عن فتوى المفتي فانهما قد تستند الى
الحس وقد تستند الى الحدس بملاحظة قول اتباعه ولعله او تلامذته لتتبع
طريقته في الفتوى ونحو ذلك على ان الرواية المعتبرة قد لا ينشأ بعض انواعها عن الحس كالكتابة
والوجادة فلا وجه لدعوى اختصاصها بالحس وقد تقدم انه مما يوجب
وجه النظر في ذلك فلاحظ مع انه يمكن دعوى اندراج المكاتبة في الرواية
الناشئة عن حس لان الرسم عندهم بمنزلة النطق دلالة في اداء
ما في الضمير فتدبر جيدا واحتج الحاجبي وشراح كلامه بان دلالة الاجماع قطعية
من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته عند العامة ولا عندنا

بسم الله تعالى شأنه

ودلالة الخبر ظنية وحجية الظن الثابت بالنقل تستلزم حجية القطع الثابت به بطريق
اولى قال العلامة البغدادي في محصوله ليس المراد القياس كي يمنع في الفروع فضلا
عن الاصول وربما تمسك بمثل هذه المسائل اعني اثبات حجية الادلة التي لا يكفي فيها الا القطع
وانما المراد ان نقل الثقة اذا لم يقدح في الحجية الظنية فكيف يقدح في
القطعية وبالجملة فنقل العادل بعد ثبوت الحجية عرضا ثم هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه فان عدم صلوح نقل الثقة الناشئ عن حس كما في السنة لا يستلزم اعتبار
نقله الناشئ عن حدس اذ لا اولوية ولا مساواة بل الاولوية في العكس
فان مجرد كون الاجماع قطعي الدلالة في حد ذاته لا يجدي اذ لا بد من طريق
في اثباته وح فكون نقل الثقة فيما الناشئ عن الحدس طريقا لذلك يحتاج الى
دليل اخر ولا يكفي فيه قيام الدليل الخاص على كون النقل المستند الى الحس طريقا
لثبوت الحجية الظنية واغرب من ذلك ما ذكره في الجواب عن القول بان
عدم الحجية هو الموافق للاصل وانما خرج عنه الاجماع المحصل للقطع برأي المعصوم
فيبقى الاجماع المنقول على مقتضى الاصل من ان ناقل الاجماع عادل جزم بقول
قد اتفقت كلمة الطائفة على هذا الحكم فبعد اعتبار خبره لوثاقته واستقامة
الطريقة او دلالة الكتاب على حجيته فكأن اتفاق الكلمة على ذلك الحكم ثابتا
لدينا ومتى يكشف عن مقالة المعصوم كما ذكرنا لثابت بطريق من الطرق
السابقة اقول وقد بينا ما في هذا الكلام فان مرجعه الى لزوم حجية مراسيل
معظم وهو محل تأمل او منع كما مر ولشيخنا البهائي قدس سره في الزبدة نظير الدليل
المذكور اما اوله فلمنع قطعية دلالة كل اجماع منقول عنهم فقد ينقل الفاظهم في

في المسألة ودلالتها ليست بقطعية لقيام احتمال التجوز بالتخصيص وغيرهما واما

ثانيا فلعدم الاطلاع عليه وعلى بقائه فلا وجه للحكم بالاولوية من جهة [illegible]

في السند ولا يخفى ما في الوجه الاول فان محل المستدل ان الاجماع في حد ذاته

قطعي الدلالة فنقله بالاحالة نقل دليل قطعي لان المفروض نقل الاجماع

الحقيقي ففرض احتمال المجاز ونحوه خلاف الفرض كما ان الخبر في نفسه نقل

دليل ظني حتى لو سمع مشافهة وبالجملة فالاجماع قطعي المتن ظني السند

والخبر ظني المتن والسند ثم الوجه الثاني لا يخرج [illegible] ثم وقد يحتج

على حجيته ايضا بقولهم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر لظهوره وافادته الظن

كما هو ظاهر وهو من الضعف بمكان لضعف الرواية المزبورة الا ان تكون

بالشهرة المحكية مجبورة وقد تعارض ايضا ببعد الاطلاع عليه وعلى بقائه يعني

ان جميع علماء العصر قائلون به مطبقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم

مجهول الذكر او معتزلا عن الناس قهرا عليه او باختياره بنفسه او ساكتا

او كاتما لاجتهاده لتقية وشبهها او كاذبا في [illegible] اذ لا يشترط في الاجتهاد

العدالة اقول هذا الكلام اليق وانسب بمن انكر امكان العلم بالاجماع

وثبوته عنهم كما نسب الى احمد وهذا خروج عن مفروض البحث اذ الكلام

في حجيته على تقديره مع القول بامكان العلم به والاطلاع عليه بل الكلام المزبور

بعينه هو كلام الخصم المنكر لذلك كما تقدم ذكره سابقا ولقد اجاد [illegible]

اجاب عنه [illegible] بان اطلاع الشخص الواحد على مثل هذا الامر [illegible]

المستبعد الموقوف على انتفاء جميع تلك الاحتمالات اقرب من اطلاع الجمع

الكثير والجم الغفير [illegible] الاخرين ان الاجماع اصل من اصول الدين ومدرك [illegible]

مداركه فلا يثبت بخبر الواحد وانما يثبت بالقاطع وضعفه واضح لان ما ذكره جار
في السنة التي هي من اعظم الاصول بل الاجماع راجع اليها ولا خفاء في انها تثبت
باخبار الاحاد كما تثبت بالتواتر ونحوه مما يفيد القطع وقد يجاب عنه ايضا بانه
ان اراد بقوله الاجماع اصل من اصول الدين خصوصيات الاجماع المنقول وان
الخصوصيات لا يكتفى فيها بمثل خبر الواحد ويكون ح اطلاق الاصل والمدرك عليها
خلاف الظ لان الاصول والمدارك انما هي الكليات المبحوث عنها في هذا الفن
لا الجزئيات المبحوث عنها في علم الفقه ويرد عليه منع كلية الكبرى فان الخصوصيات
يكتفى فيها بغير القطع كما في السنة فان جزئياتها وخصوصياتها تثبت بخبر الواحد
ونحكم بصدورها عن المعصوم ع وح قلنا ان نحكم بتحقق الاجماع في الخارج بذلك
وان اراد ان كون الاجماع من اصول الدين ومداركه لا يثبت الا بالقاطع دون
خبر الواحد ويرد عليه بطلان الصغرى اذ لا يثبت بخبر الواحد كون الاجماع حجة
كيف والخبر به ليس حجيته بل تحققه وثبوته والا فحجيته ثابتة بالقاطع كما هو ظاهر (صح)
وهكذا الحال في السنة فان حجية كلام المعصوم ع انما تثبت بالدليل القاطع من
امامته وعصمته لا بخبر الواحد فانما نعم يثبت به صدور هذا الكلام الخاص عنه
لا اصل حجيته كما لا يخفى على من له ادنى تدبر واحتجوا ايضا بان الاخذ بالاجماع (المنقول)
تقليد للناقل في مؤدى نظره واجتهاده اذ الاجتهاد قد يفضي الى القطع بالحكم
فيجوز ان يسنده القاطع الى الكل من يقطع بحجيته عليه في ذلك من [illegible] (غيره)
وهو غير جائز لاطباقهم على عدم جواز تقليد المجتهد المتمكن من الاجتهاد ونعم جوز (تقليده)
على الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والجواب انه سلم لا يعد تقليدا
للناقل بل هو نظير الاخذ بالخبر غاية الامر فرق بينهما في كون منشأ العلم بقول

بقول الامام عم في الاجماع الحدسي و في الخبر الحسي لكن هذا لا يقتضي كون ما نحن فيه من باب
التقليد بل هو عمل بقول المعصوم عم وان كان منشأ القطع بانه قوله الحدس لا الحس
وكذا لو بنا في ذلك كون اجتهاد الناقل قد ادى الى القطع بالحكم الذي قد نقل
الاجماع عليه فانه لا يستلزم عدم صدق العمل بقول المعصوم عم والاخذ به نظير
التعويل على الرواية واما الجواب عن ذلك كما في الفصول بان التعويل على نقل
الاجماع ليس في باب التقليد كيف وهو مبني على تتبع الفتاوى وتحصيل الوثوق
بصحة النقل وهذا كالصريح في عدم كون التقليد بل هو نحو الاعتماد على الرواية ومن المعلوم عدم صدق التقليد عليه لاعمال الضوابط الاجتهادية فيه فكذا الاعتماد
على نقل الاجماع ففيه نظر لمنع ابتناء التعويل على نقل الاجماع على التتبع وتحصيل
الوثوق والاطمئنان بصحة النقل بل يكفي في ذلك مجرد نقل العادل المفيد
للظن القوي بثبوت المنقول وصدق الناقل ولا يحتاج الى زيد في ذلك كما
ذكره نعم لا خفاء في ابتنائه على عدم وجود المنافي المعارض له فما ذكره لا اكاد
اعرف وجهه فتامل وقد يجاب عن ذلك ايض بان التقليد عبارة عن الاخذ بالفتوى
والفتوى هي ما بنى عليه المفتي وحكم به وهذا امر يغاير الاجماع الذي يرجع الى
القطع بقول المعصوم عم لمعلومية كون الدليل غير الدعوى فلا يكون الاخذ بالاجماع
المنقول اخذا تعليقيا اخذا بالفتوى كي يكون من باب التقليد على انه لو سلم
كونه من هذا الباب فدعوى عدم جواز التقليد للمجتهد مطلقا ممنوعة كما يؤيد ذلك
ثبوت تقليده لغيره في بعض المقامات كما في علم اللغة والجرح والتعديل فلا بأس في ثبوته
ايض فيما نحن فيه واحتجوا على عدم الحجية ايض بان المقبول من الخبر ما كان المخبر فيه مستندا
الى الحس والمخبر في الاجماع مستند الى الحدس الحاصل من بذل الوسع والطاقة في تتبع

والا فلا وجه على انتفاء المعارض له

الفتاوى واستعلام مقالة المجهول بمقالة المعلوم كما مرّ بيانه في وجه التحصيل اذ لا مجال

للعلم باتفاق الجميع بطريق الحس لكونه من المستحيلات وقد يجاب عن هذا الاستدلال

بان الاخبار باتفاق الكل المتضمن لمقالة المعصوم عم وان استند الى الحدس المزبور

الا ان اثره ذلك وما يتفرع منه وملزومه مستند الى الحس كما هو المفروض ضرورة ان

اتفاق المعلومين يكشف عن اتفاق الجميع حتى من لم يعثر عليه اذ لو كان هنا خلاف

لعثر عليه في الكتب المعدة لذكر الخلاف او بلغه عن مشايخه ذلك وح يجري قبول الاخبار

بالاجماع والاعتماد عليه اذ لا خفاء في قبول الاخبار بما يرجع الى الحس في اثبات

وان كان اصله مستندا الى الحدس فالحدس الراجع الى الحس في انه متحد معه في الحكم

اي القبول والاعتبار مع الحس للعرف نعم لا اشكال في عدم قبول الاخبار الناشئة

عن الحدس المحض كما في العقليات الصرفة ولا يقبل خبر الاخص العدل والثقات

بذلك فضلا عن الاقل الا انه يعتدى كما مر وانه هو حجة على خصوص الحادس

ولا يتعدى منه الى غيره ولبعض الاعلام في الرد على ذلك كلام وهو انه وان كان حجة

في نفسه وصحيحا في حد ذاته الا ان الشان في تحقق ذلك فيما نحن فيه اذ لم يتضح لنا

حصول هذا القسم من الحدس لناقل الاجماع لاحتمال كون الحاصل له انما هو الحدس

الصرف او الحدس الناشئ عن اجتهاد الناقل ونظره الذي اتفق حصول العلم

بقول المعصوم عم له من ذلك وانه لم يكن مستلزما للعلم عادة ومعه لا

يقبل الاخبار المستند الى الحدس اذ لا دليل على ذلك القبول ولا اقل الاول حيث

قام الاحتمال تعين الوقوف عن الاخذ بالاجماع المنقول حتى يتبين الحال

مضافا الى ان الظاهر من الاجماع اتفاق العلماء في عصر لا في سائر الاعصار كما

ينادي بذلك تعاريفهم وسائر كلماتهم ومن المعلوم ان اجماع اهل عصر واحد

كما في الاخبار بتكثر [illegible] في الملكات من النفس والاعمال والكرم والعدالة والكرم والشجاعة وشبهها المحسوسة آثارها وملزوماتها

بسم الله تعالى شأنه

واحد من غير ملاحظة موافقة اهالى الاعصار السابقة ومخالفتهم لا
يستلزم من باب الحدس الضرورى العلم بصدور الحكم عن الامام عم ومن هنا
قد يتخلف لاحتمال مخالفة اهل الاعصار السابقة مع ان علماء العصر
اذا كثر والكا فى الاعصار المتقدمة يتعذر او يتعسر الاطلاع عليهم حسا
على وجه يحصل له القطع باتفاق غيرهم نعم لو كان العلماء فى عصر قليلين
يمكن الاطلاع عليهم على ارائهم فى المسئلة امكن ذلك لكنه لا يستلزم
عادة العلم بقول الامام عم كما ان الفرض الاول لا يستلزم فى العادة
الحدس الضرورى بمقالة المعصوم عم وان لم يكن كان متعذرا او متعسرا
والثانى ايضا ان المدار ~~على الحجية~~ فى حجية الاجماع من حيث كشفه
عن رأى المعصوم عم واختلاف طرقه كما قررناها يمنع من التعويل عليه
لاحتمال كون مستند الناقل من طريق لا يرتضيه غيره وان
اختاره هو ومخالفة هذا الدليل بينة لان العبرة بتحصيل الاجماع
الكاشف وانه اختلفوا فى طرقه فيكفى فى الاعتبار والحجية حصول
الاجماع المحكوم به بواسطة اخبار العادل فلا يقدح اختلاف الطرق
بعد فرض تصديقه بحصول الكاشف وان لم يرتض طريق الاستكشاف
الذى يرتضيه ولهم ايضا ان الاخذ بالخبر انما هو لاستفادة الظن منه فاذا كان
الخبر به مما لا يظن وقوعه بل مما يظن عدمه لم يؤخذ به كما اذا اخبر الواحد بما شانه
التواتر ومن المعلوم ان الاطلاع على اتفاق العلماء فى سائر الاقطار فى زمان
واحد من المستبعدات ان لم يكن من المحالات ولذا قال ابن حنبل من ادعى الاجماع

[2] الذى لا اختلاف فيه

فهو كاذب فوجب الاعراض عن مثله ولا يخفى ما فيه فان انكار امكان الاجماع والعلم به

او استبعاد ذلك لا يلتفت اليه كما تقدم الكلام فيه آنفا واما استفادة الظن

من الاخبار بالاجماع فهي بديهية وجدانية ولو تامل المتامل لوجد موانع الاجماع

اكثر من موانع الخبر كيف ما كثر الاخبار وارد في موارد خاصة وانما تعدى منها

الى غيرها بمعونة الاجماع على انا اذا جعلنا حجية الاخبار من باب التعبد سقط الكلام

المذكور من اصله واحتجوا ايضا بانه قد وقع في كلامهم كثيرا اطلاق اسم الاجماع على

الشهرة كما في المقبولة ومن هنا وقع منهم دعوى الاجماع مع وجدان الخلاف بل ربما كان

المدعي هو المخالف نفسه وذلك يوجب اجمال اللفظ فلا يعمل به والجواب

انه اوهن من بيت العنكبوت فان الكلام في نقل الاجماع الحقيقي بمعناه لا في نقل لفظه

من حيث هو كي يكون مجملا مرددا بين الاتفاق والشهرة واطلاقهم اسم الاجماع

على الشهرة انما هو مع القرينة ومع عدمها فلا محيص عن حمل اللفظ على حقيقته

فلا اجمال فان ادعى وقوع ذلك منهم من غير نصب قرينة فلا نسلم اذ هو تدليس

منهم لا تطلقهم الحجة على ما ليس بحجة ونسبته اليهم لا معنى لها واما وجدان الخلاف فهو

غير قادح في دعوى الاجماع مع كون المخالف معلوم الاسم والنسب كما هو المعروف

من طريقتهم وديدنهم على انه يمكن ان يكون وجه عدم الاعتداد بالخلاف كونه

من المعاصرين لما جرت العادة به من عدم التعرض غالبا لحال المعاصر في تحصيل الاجماع

لمعلومية كون التحصيل من بطون الدفاتر لا من تتبع اقوال المعاصر ايضا فالى انه

قد يتواتر الخلاف مع عدم الخلاف في الواقع وعن الاكثر التخلص عن ذلك بتنزيل

على ارادة الاجماع على الرواية او عدم الظفر بالمخالف او نحو ذلك وهذا غير مجد

يجد في رفع الاشكال بل غايته رفع الكذب عن مدعيه اذا جاز واما دعواه الاجماع مع مخالفته نفسه فيمكن توجيهها بكونه الحاكي قبل ذلك وكيف يخالف الاجماع الذي هو دليل قطعي واحتمال تنزيله على الاجماع الظني الذي يجوز مخالفته ساقط لعدم حجيته عندنا فكيف يحتج به او يطلق عليه اسم الحجة ومن حججهم ايضا ان الواجب الرجوع عند التنازع الى الله والرسول فلا يجوز الرجوع الى غيرهما ومن ذلك الاخذ بالاجماع وهذا من الوهن بمكان ضرورة كون الاخذ بالاجماع اخذا بقول المعصوم عم الذي قوله قول الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله فلا منافاة فيما ذكره للعمل بالاجماع على انه يمكن ان يقال انه سبحانه وتعالى انما امر بالرد اليهما عند التنازع لا مطلقا فلا مانع اذن من الاخذ بالمحصل من الاجماع والمنقول ثم انه يحكى عن بعض الاعلام اشتراط قيام القرائن على صحة دعوى الاجماع المنقول ووجوب التبين عن حالها عند فقدها مستشهدا على ذلك بامور منها الاول ان بعض العلماء يعتمد على الاجماع الظني اي ما يظن فيه الاتفاق او دخول المعصوم وهو ليس بحجة عندنا واراد من ذلك العلامة حيث انه يحكى عنه انه في الفصل بين المسئلتين اللتين اتفقت الامامية على اجرائهما مجرى واحدا وان اختلفوا في حكمهما على قولين فمنهم من يقول بالجواز في كليهما ومنهم من يقول بالحرمة فيهما معا انه قال كما يمتنع الفصل من النص على عدمه لكونه مخالفة لاجماعهم فيكون باطلا كذا يمتنع مع اتحاد طريق المسئلتين اذ اتحاد الطريق بحكم النص على عدم الفرق فيكون اجماعا مستنبطا فيمتنع المخالفة لهم في ذلك باعتبار ان دخول المعصوم في هذا الحكم وهو القول بعدم الفرق بين المسئلتين بعيد فضلا عن كونه معلوما لان عادتهم لم تجر بذلك بل ببيان حكم كل مسئلة مسئلة بيانا عدم الفرق بينهما ومثله استنباط دخول المعصوم عم في الاجماع من اتحاد الطريق كيف واتحاده انما هو بحسب علمنا ويمكن ان يكون لاحدهما او لكل منهما

الامة ع م

انه يحكى عنه ... الاستنباط الظن عليها السلام ... يستند الى الحكم الى ... فيه ذلك ثم

دليل لم يصل الينا يدل على الفرق وفيه ان مراده بالكلام المذكور استبعاد دخول شخص

المعصوم في المجمعين فان دخل رأيه ومعتقده وكذا في صورة اتحاد الطريق

بعدم حصول العلم بدخول شخصه في المجمعين العادي

انما يحصل الجزم بدخول المعصوم لا اليقين الحقيقي كما قد يحصل في بعض صور

الاجماع اذا كانت المقدمات قطعية وليس مراده الا كفاية بطلان الخلاف او ظن دخول

المعصوم في الاجماع حاشا العلامة اعلى الله مقامه مما يريد ذلك الثاني

استنباط بعض العلماء الاجماع من الادلة الضعيفة التي لا تفيد الظن فضلا عن العلم

فان الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر ذكرا دليلا يدل على اشتراط الامام في انعقاد الجمعة

واستنبطا منه الاجماع على عدم انعقادها بالرعية مع سخافة الدليل على انهما اجازا

الجمعة في زمان الغيبة ويؤيد ذلك ان صاحب العلامة ادعيا

الاتفاق وصاحب المعالم القطع في حجية الاجماع المركب بدليل ضعيف ولا

يخفى ما فيه فان بعد فرض العلم بمستند الاجماع والاطلاع عليه مع فرض فساده

لا يكون الاجماع حجة الا ان الكلام في غير هذا الفرض والاخذ بالاجماع

المحكي الذي هو في الواقع هكذا حاله من دون علم الناقل به واطلاعه عليه

لا بأس به ولا مانع منه وقد يوجه كلام الشيخ والمحقق بان غرضهما من الدليل

المذكور التخفيف الرد على مثلا القائل بعدم اشتراط الامام

في الانعقاد فلا يلزم فساده على طريقتنا مع فرض تماميته على مذهبهم

وذلك لان الدليل الذي ذكراه المفروض فساده هو اجماع اهل الامصار

فان من عهد النبي ص الى يومنا هذا ما اقام الجمعة الا الخلفاء والامراء

فلو كان انعقادها بالرعية لوقع ذلك في طول السنين المتمادية من اهل

كما هو الحال في المسائل اللغوية

يجوز ...

اهل الاعصار عدم الجواز وضعف هذا الدليل انما هو من جهة قيام احتمال
التقية لكن لما كان هذا الاحتمال منتفيا على طريقتنا لقيام ضرورة كون
الاتقاء الذي نذكره انما هو منهم تم واستقام ومن هنا اتجه الرد به
عليهم كما هو غرض الشيخ واتم على الفاضل كما لا يخفى على من تدبر كلامهما وتأمل
فليراجع والعجب في ذلك نقضه باجازتهما اقامة الجمعة في زمن الغيبة فان
كلامهما صريح في انهما انما يقولان بالاشتراط في زمن الظهور وانبساط اليد
لا مطلقا ولهذا ترى العلماء يذكرون اولا اشتراط الامام او نائبه ثم يذكرون
استحباب صلاة الجمعة في زمن الغيبة الثاني لتشبثهما جماعة من العلماء على الاجماع الذي
قام الدليل العقلي على مقتضاه وامكن كونه هو مدرك الحكم لا كلام المعصوم وذلك كالاجماع
على وجوب السبب مقدمة الواجب المطلق اذ لم يظهر كون المنشأ فيه كلام المعصوم او
تقريره بل الظاهر كونه من غيرهما ضرورة انه ليس من الامور التوقيفية التي لا مسرح للعقل
فيها كي يعلم من اتفاق الكلمة عليه قول المعصوم بل هو مما يجري فيه الدليل العقلي فالمدار اذن
على تماميته لو جرى فيه الاتفاق بعد عدم احراز كشفه عن رأي المعصوم بل الظن بكون
العلم
المنشأ فيه العقل والجواب ان الامر الغير التوقيفي ان كان محل الاجماع له تعلق ودخل بالشرع
كوجوب المقدمة لان الاله المكلف اذا اوجب شيئا فقد اوجب الامر المتوقف عليه
فالاجماع عليه يكون كاشفا عن رأي المعصوم بناء على طريقة اللطف بل وعلى طريقة
المشهور مع فرض استقامة الطريقة عليه والمعروفية فيما بينهم وان كان مما لا دخل له
بالشريعة فالاجماع فيه غير كاشف كما ذكره لعدم جريان طريقة اللطف فيه فضلا
عن غيرها الا ان الاصحاب لا يذكرون مثل هذا ولا يدعون الاجماع عليه

هذا وههنا دليل اخر ذكره بعض الاساطين للقائلين بعدم الحجية وهو ان الاجماعات المنقولة في
كلمات الاصحاب في غيرها ليس من موهن لها موجب لعدم الاعتماد بها لو كانت معتمداً بها في
حد ذاتها فالمطلوب حاصل على كل حال وهو عدم امكان التعويل عليها حسب غيرها من الحجج
ولا ضير في الاعتبار بها في نفسها وذلك عدة اشياء احدها اعراض الاكثر عن العمل
بها غالباً لو انه لم يكن في سائر الموارد فتكون حينئذ على فرض التسليم بمنزلة الصحيح المعرض عنه
المعلوم عدم الاعتناء به نعم وفيها بعضه بان قصارى ما في الباب عدم ذكر الاكثر له
في طي الادلة كما ينادي بذلك قولهم كثيراً ان الحكم كذا اجماعاً والدليل كذا فلا يسوق قوله مساق
بأنه الادلة مع اخذهم بذلك الحكم الذي ثبت به الاجماع فمن البعيد جداً الاطلاع على اعراض
الاكثر عنه وتركهم العمل به بلا ثبت علمهم بالحكم الموافق له كما عرفت ثانيها نقله في موارد
ظهر فيها الخلاف وكثر المخالفون وبذ فهم مع اختصاصه ببعض الموارد ان ذلك لا ينافي تحقق
الوثوق بالمنقل مع اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ثالثها انه قد يدعى في موضع
ادعوا اخر فيه الاجماع على خلافه وفيه مع اختصاصه بالبعض ان هذا لا يقضي بالاعراض بل
بملاحظة الترجيح فان فقد تخير على حسب ما هو مقرر في الاخبار المتعارضة رابعها
ان مدعيه كثيراً ما يتعجب في محل الخلاف على وجه يوجب عدم حصول الاطمئنان بنقله ويدفع
على اختصاصه بالبعض بان ذلك لا ينافي حصول الوثوق بالنقل اذا عاضدته شواهد
وامارات خارجية خامسها ان مدعيه عند دعواه او بعدها يذهب الى الخلاف فيه ولا في
كل باض وهو يقتضي الرجوع عن هذه الدعوى والاعتراف بالخطأ في النقل اذ لا مزيد
على الرواية التي الحقها الخافا فيكون حكمهم في ذلك والدفع اولاً انه لا يشمل سائر
الموارد وثانياً انه لا يقدح في تحقق الوثوق بالنقل مع مساعدة بعض القرائن عليه
لامكان كونها المنشأ في الرجوع الفعلي او اشتبه نظير الرواية اذا رواها الراوي

كالراوي الغير الضابط اذا اعتضد قيد روايته بشاهد من خارج

الراوي وافتى بها بحيث قيل فيها انها لا تسقط عن الاعتبار بذلك لجواز استناد المخالف الى
اجتهاده وهو انما يمكن حجيته في حقه لا مطلقا سيما اذا ساعدتها معارضة بادلة قوية لا قابلية له
لمقاومتها وفيه ان المقصود حجيته في نفسه وهذا غير مناف لعدم حجيته مع وجود
معارض اقوى ثم ليعلم ان بعض الاساطين ممن صار الى تعين التوقف في الاخذ بالاجماع
المنقول مستندا الى ما قررناه سابقا ذكر فائدة في نقل الاجماع وهي انه وان لم يصدق ناقل
الاجماع في دعوى اتفاق سائر علماء العصر المنتشرين في مشارق الارض ومغاربها المستلزم
عادة موافقة الامام عم لو فرض حصوله بعد فرض كون منشأ تلك الدعوى الحدس الناشئ
عن احد امور اما حسن الظن بجماعة من الاصحاب او الملازمة الاجتهادية كاستفادته
عن صدور الحكم من الامام عم او نحو ذلك ومن المعلوم عدم امكان متابعته في المسألة لكونه
لانه من التقليد المحض الذي لا يسوغ للمجتهد المتمكن من الاجتهاد لكنه يصدق في دعوى
اتفاق من يحتمل في حقه علمه بفتاويهم بطريق الحس[2] اذ لا ملازمة بين هذا وبين عدم
تصديقه في حصول علم استناده في علمه الى الحدس لا الى الحس وح يكون نقل الثقة العدل
الاجماع في الغالب الامارة حجة بالنسبة الى اتفاق المعروفين من اهل الفتاوى ولا
ينافي ذلك وجدان الخلاف في كثير من الموارد التي نقل فيها الاجماع لامكان ان يكون مراد
الناقل ما عدا المخالف بان راجع كتب الموافقين ونسب الحكم اليهم بل يمكن ان يكون هذا
منشأ ما ترى من رجوع المخالف عن الخلاف لمجرد وجدان المخالف غير مناف لدعوى
الاجماع حتى منه ومن هنا يظهر عدم الحاجة الى توجيه ذلك بارادة غير من ندر مخالفتها
وحيث ثبت هذا فان كان اتفاق ارباب الفتاوى الثابت بواسطة اخبار العدل الثقة
مما يوجب عندنا عادة موافقة الامام عم فلا اشكال في الحجية وان لم يكن كذلك ضم
اليه امارات قرائن وامارات اخر ومراجعات اقوال من تأخر عن دعوى الاجماع فان مجموع
يحصلها المتتبع

[2] نحو العلماء الذين صنفوا في كتب الفتاوى

الاتفاق المذكور مع هذه الامور ربما يحصل منه القطع بان هذا الحكم رأي الامام عم كذلك من
الامارات العادية التي يستحيل تخلفها عن قول الامام عم ولا اشكال في حجية خبر الواحد بالنسبة
الى اتفاق ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى بحضور المعروفين من قبول خبر العدل
في المحسوسات فيقوم في نقله مقام وجداننا بانفسنا ذلك او سماعنا منهم كما يشهد
الى ذلك ان مجموع ما يوجب عادة العلم بقول الامام عم اذا اخبر به العادل عن حس
اخذ به وعول عليه وعمل بمقتضاه ولا ريب في انه لا فرق بين هذا وبين بعض المجموع
فلا ينبغي التأمل في قبول خبره بالاتفاق المذكور وان كان اتفاق ارباب الفتاوى
المأثورة عنهم على تقدير حصوله لنا بالحس مما لا يوجب في حد ذاته مع ملاحظة
شواهد اخر عادية ايجابا عاديا القطع بموافقة قول الامام عم وان كان قد يوجب
اتفاق لم يكن خبر الواحد العادل به حجة تعبدا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب
لوازمه الثابتة له ولو بمعونة امارات اخر لا مطلقا ومن هنا يظهر ان اخبار العدل باخبار
عشرين بموت زيد مع فرض ان هذا الاخبار المخبر به يمكن ان يحصل منه العلم ويمكن
ان لا يحصل لا يكون حجة بالنسبة الى موت زيد لان المفروض عدم لزوم موت زيد
للاخبار بموته والحاصل خبر العدل حجة بالنسبة بمعنى الحكم بترتيب ما يدل عليه
المخبر به دلالة لفظا مطابقيا او تضمنيا او التزامية عقلية او عادية او شرعية ولا عبرة
بالمقارنات الاتفاقية ثم انه لا يشترط في حجية خبر العادل بالاجماع ان يكون مجموع ما
يخبر به من اتفاق المعروفين من اهل الفتوى وما حصله الناقل لا بد من الشواهد
والاقوال مما يحصل منه القطع بموافقة قول الامام عم خاصة بل يكفي ايضا كونه مما يحصل
منه القطع بوجود دليل ظني معتبر به فيكون حجة في اثبات الاحكام الشرعية بل قد
تكون الفتاوى المنقولة اجمالا عند نقل الاجماع مما توجب عادة وجود دليل معتبر

من الاتفاق المذكور والامارات الخارجية

فيكون حجة في دليلهم

معتبر ح ويكون الاجماع المنقول بنفسه حجة بعد ثبوت حجية خبر العدل في الامور الحسية اللهم

الا ان يمنع افادتها لذلك وان كانت قد توجب احيانا هذا وقال العلامة التوني طاب ثراه في

وافية الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت ولاختلاف الاصطلاح في الاجماع فان

الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة

من اتفاق الفرقة الغير المستدعى ولو في زمان الغيبة على امر ومع كيف الوثوق بالاجماعات

الواقعة في كلامهم هذا كلامه دفع مقامه واشار بالدليل الاول الى ما اختاره من عدم امكان

~~العلم بالاجماع على طريقة القدماء التي جروا فيها مع طريقة العامة في معنى الاجماع عقلا له~~

بما عرفت من بعد الاطلاع على الاجماع بطريق التحصيل لكن باحد ~~~~ بالمعنى الذي

ذكره لم نعط موجها لربما من انما الكلام في مراده بالدليل الثاني فيحتمل ان يكون مقصوده ان

السيد والشيخ ومن يليهما مصطلحهم في الاجماع انه اتفاق الكل الذين يكون احدهم الامام

من غير فرق بين زماني الحضور والغيبة وقد ذكرنا سابقا ان الاجماع بهذا الاصطلاح

غير ممكن الوقوع مطلقا ونحن هنا ننكر حصول الوثوق بالاجماعات المنقولة في كلام هؤلاء

رضوان الله عليهم ويحتمل ان يكون مراده كما فهمه الفاضل الفهامة سيدنا الصدر قدس سره

في شرحها انهم جعلوا اتفاق الاصحاب الذين لم يكن الامام احدهم حجة اعتمادا على طريقة

اللطف التي اختارها الشيخ ره فهم قد وافقوا العامة في المدلول وهو كون الاتفاق

مع العلم بخروج الامام عن المجمعين حجة ودليلا يجب التمسك به الا انهم خالفوهم في

طريق الاستدلال فالعامة استدلوا بالنبوي المشهور وهم انما اخذوا بالقاعدة المزبورة

ثم انه لعله عثر على ميل السيد الى تلك القاعدة ايضا كالشيخ ره فحيث كان متفقا

باطلة لا يمكن التعويل عليها والاستناد اليها حصل له عدم الوثوق والاطمينان بالاجماع

اذا تعصب العلامة على الامور ان ... علل الامامة ... و ... فيعطي ... ولو ... عدم ... الى ... الاجماع ... بالاحكام ... والامور

والايراد عليه بان ... لو قدح فانما يقدح في الحجية نظرا الى عموم عدم ادلة الخبر لمثل الاصل والخبري او حصول الظن بمخالفة الواقع مردود بانه انما يوجب ... بانه ينهض معارضا لعموم ادلة الخبر فيحصل التوقف كما انه انما يمنع من حصول الظن بالاصابة في الخبر فلا يقدح الا في ... قبل بالتوقف وكذا الايراد بان بعد الاطلاع ليس يلتفت عسر حصوله لا باعتبار ندرة مصادفه بالنظر الى الخلاف فلا يضر منه ... فلفي النظر ... وجوده ...

الواقعة كما انه لحصول الاشتباه والتشويش والاظهر عندي انما هو الاحتمال الاول كما يومي اليه

ينادي به انه بعد الكلام المذكور بلا فصل نقل عن بعض علمائنا طريقة اللطف بعينها وابطلها

فهذا شاهد قوي على ان كلامه مراد وامسوق لبيان المعنى المذكور فتدبر وكيف كان فما ذكرناه

وحررناه يظهر سقوط الاعتراض على كلامه بان الاجماع القطعي عندهم هو ما اتفق والقطع

بالحكم الواقعي خصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد وتابعيه وهذه الافادة

باعتبار القطع بدخول قول المعصوم من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من مثل

هذه الطائفة فحصل الوثوق والاشتباه اذ قد عرفت محصل كلامه وهي ملخص مرامه

ومنه يتضح ان الاعتراض المذكور اجنبي عنه ولا دخل له فيه فليتأمل نعم قد يورد عليه ان

فرض البحث في صورة الاطلاع على الاجماع القطعي وحكايته ذلك لنا لا اقل من ان يكون دعوى

الاجماع ونقله كاشفة عن وجود مستند لهذا الاجماع بطريق التضمن والالتزام وح فيتجه

ان اللازم على القول بحجية خبر الواحد عدم التوقف في الاجماع المنقول والبناء على حجيته

نعم لا باس بانكار ذلك ممن صار الى عدم حجية خبر الواحد مع انه لم ينقل عنهم ذلك بل المنقول

عن السيد المرتضى قدس سره من المنكرين بناء استدلاله على اكثر الاحكام الشرعية

المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة مدعيا تقديمها على الظواهر القرانية فضلا

عن غيرها ويمكن ان يناقش فيه بان غرضه انكار الحجية بناء على مختاره فلا يفرق في

فرض المسألة على القول بامكان الاطلاع وعدم جعله وبالجملة فالمقصود ان ما اختاره

من القول بعدم الاطلاع يلزمه الحكم بالتوقف في الاجماع المنقول فهذا كلام متجه

لا ايراد عليه ولا اشكال يتوجه اليه والغرض في ذلك دعوى استلزام نقل الاجماع

او اشتماله على نقل وقوع عدد لو رأينا لقطعنا بانه الاجماع ثم انه بعنوان يعلم ان ما قال

قال العلامة البغدادي قدس سره في محصوله لسنا نعرف احداً ممن يقول بحجية خبر الواحد

يقول بعدمها ههنا فصح حجيته على الظن بل قد يقال انه لم يتوقف احد في القائلين بها

ايض وتوقف الفاضل التوني ره فيما هنا غير منا في عند التحقيق لان الظن كون

توقفه من حيثية ما ذكره لا مطلقا فهو صح يعترف بانه لولا الادلة اللتان ذكرها

لالتزم بحجيته من حيثية كونه خبر واحد مع قوله بحجيته او يقال انه ره لما كانت ادلة

حجية خبر الواحد محصورة عنده في دليل الانسداد وعمل اصحاب الائمة عم وظواهر بعض

الروايات ولعله مع عدم تناول هذه الادلة لنقل الاجماع امكنه ره القول

بالتوقف بل المنع لانتفاء دليل الثبوت على هذا التقدير نعم من جعل الادلة المذكورة

مع الايتين ايضا متناولة لكل الاجماع ولو بعضا المنقول بخبر الواحد يمكنه القول بحجيته ايضا

فليتدبر هذا تمام الكلام في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للقطع بالاجماع

فاما الكلام في حجية الخبر المتواتر بالاجماع وما في حكمه في افادة القطع من الخبر الواحد

المقترن بقرائن تفيد العلم فنقول له اشكال في حجيتهما كما يظهر من غير واحد من الافاضل

المفروغية منها فيما بيننا بل ذكر بعض الاعلام ان حكمه حكم المحصل عند الفريقين لكن

المتعرضين للحكم المذكور اطلقوا الكلام والذي ينبغي انه يقال في تحقيق المقام ان المنقول

بالتواتر من الاجماع حجة ان كان المنقول به الاتفاق المشتمل على دخول شخص المعصوم عم

في المجمعين او الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبرين واما اذا كان

المنقول به الاتفاق الكاشف عند المخبرين خاصة دون غيرهم فتبتني حجيته على حجية

الاجماع المنقول بخبر الاحاد اذ لا فرق بينهما بالنسبة الى ذلك ضرورة تساوي

القطع الحاصل من التواتر والظن الحاصل من خبر الواحد في الاعتبار والحجية وفنا

الاشكال في كلها المتابنة واحد وهو الاشكال في حجية قطع القطاع بالنسبة الى نفسه ايضا

ويعضده ان التواتر في الامور الحسية العقلية لا يقتضي بنفسه القطع بحقيتها حتى

بالنسبة الى الجزئيات نعم قد يحصل ذلك بواسطة شواهد خارجية ومما حققناه يظهر

لك ان ما استدل به الاصحاب على الحجية من افادة الخبر المتواتر القطع بحصول الاتفاق

الكاشف وهو الحجة على اطلاقه غير مستقيم ومن هنا اتجه ايراد بعض الاعيان عليه بان

القطع بالقول المتفق عليه بين العلماء بواسطة الاجماع كما هو الفرض لا بواسطة السماع

ونحوه من اقسام الحس لا يستلزم القطع بموافقته لهم لان هذا انما يحصل من التراكم

والعادات وهي لا يلزم اطرادها بالنسبة الى المحكي لرايته وما ذكره بعض الاساطين

في دفعه ان قولنا اتفقت الامامية اي اجمعوا معناه ان رأيهم ومعتقدهم ذلك في

نفس الامر لا مجرد القول وح لا محالة يستلزم ذلك الكشف عن رأي المعصوم ثم قيل

المطلب غير دافع له كما يعرف وجهه مما فصلناه وتحصله ضرورة انه لا يمكن انكار عدم

كونه من صور نقل الاجماع بالمتواتر نقل الاتفاق الكاشف بالنسبة

الى الخبر لا الاتفاق الكاشف للكل من علم به وهذا هو الذي ذكرنا ان القول بحجيته

مبني على القول بحجية الاجماع المنقول بطريق الاحاد فلا يمكن الجزم بحجية الاجماع

المنقول بالتواتر مطلقا فظهر مما بينا ان الدفع المذكور لا يخ من تامل وكيف كان فحكم

الاجماع المنقول بخبر الاحاد المعتضد بامارات القطع حكم الاجماع المنقول بالتواتر

في جميع ما ذكرناه وبيناه لنا من الاحكام ثم ان المحقق البهائي قدس سره بعد ان نقل عن محققي

الاصوليين القول بان الاجماع المنقول بالتواتر وبالاحاد حجة وان كان المنقول

بالتواتر اقوى لانه قطعي قال ولي مع القوم في هذا المقام بحث وهو انهم مطبقون على

على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق آراء رؤساء الدين على حكم
وادعائهم عن آخرهم به وهذا الادعاء غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا مدعٍ
لهذا الامر وتواتر هذا القول عن كل واحد منهم لا يفيد القطع بانه مدعٍ به في الواقع
لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لا سيما اذا عدم ما يوجبهما وسيما الثابت فيهم
للعدالة فقد ظهر مما تلوناه عليك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر
وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم
حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه فتأمل وتدبر انتهى كلامه برمته وهو من غرائب
الكلام غير منطبق على مذهبنا ضرورة انه يقضي بعدم امكان العلم بالاجماع بطريق
التحصيل ايضا بل التعليل المذكور لعدم كشف الاقوال عن الآراء بعينه الذي ذكره
القائلون بعدم امكان العلم بالاجماع المحصل ومن المعلوم ان هذا القول انما هو لبعض
ولم يقل به احد منا بل رمينا به بقول واحد و ح فان كان ممن يقول بذلك من فقهاء
للعامة العمياء فهو مع انه مما لا وجه لتوهم ذلك في حقه خصوصا من مثله وحاشاه
ان يقول بذلك او يرضى بنسبته اليه مدفوع بان الكلام على القول بامكان العلم
به والاطلاع عليه كالقول بحجيته كما هو ظاهر لكل احد فالاشكال المذكور بعد التأمل
التام لم اعرف له محصلا نعم هنالك كلام اخر اوجه منه وان لم يتم ايضا وهو ان من المعلوم
ان معنى الاجماع التوافق في الرأي والمذهب وظاهر ان هذا المعنى مما ليس يتعلق به حس
ولا يمكن ان يكون محسوسا ولكن اقوال المجمعين محسوسة قطعا و ح فانما يعد دالا
بالاجماع لا ريب تنزيلا على المعنى المزبور لانه هو معنى الاجماع والمفروض كون الاخبار

بسم الله تعالى

وقد عرفت انه امر حكمي على فلزم خروج مثل التواتر في الاخبار بالامور الحسية هذا

خلاف ما هو مقرر في بابه كما سيجيء ان شاء الله تعالى وان نزلنا على كون الخبر بالاقوال التي هي

خرج من مفروض البحث الذي هو الاخبار بالاجماع لا بغيره لانه ليس عبارة عن نفس الاقوال

بل الاجماع هو المعنى المذكور كما عرفت فعلى هذا الفرض وان حصل الاخبار بامر محسوس

الا ان خروج عن المفروض فتدبر جيدا لكن قد تقدم سابقا الجواب عن ذلك بان الاخبار

بالامر الحدسي اذا كان ناشئا عن الامور الحسية وملزوما لها كالاخبار بالملكات

نحو العدالة والشجاعة ونحوهما مساوق للاخبار بالامر الحسي اولا وبالذات في القبول

والاعتبار وقد حققناه انفا فلاحظ وتدبر جيدا ومما بيناه يظهر النظر في دفع الفاضل

القمي ره الاشكال المذكور بانه يمكن الاكتفاء في التواتر بثبوت نقل الاقوال ونعلم نحن تحقق

الاجماع بسبب تطابق اقوالهم مع قيام القرائن على كشفها عن ارائهم فيكون التواتر في

ملزوم الاجماع لا فيه نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى ووجهه يعرف مما مر بيانه عن قريب

ويظهر من الفاضل القمي ره التزام عدم اشتراط الحس في التواتر مطلقا حيث اجاب عن الاشكال

المتقدم ايضا بمنع انحصار التواتر في المحسوسات وامكان ان يثبت به غيرها ايضا كما يمكن

ان يحصل العلم مستندا عليه باجتماع الفضلاء الاذكياء على ذلك كما استدل بعضهم

على ثبوت الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء على ذلك فان العقل

يستحيل اجتماع امثالهم على ما هو خطأ في الواقع وهكذا ما نحن فيه فيمكن ان يحصل العلم

بالاجماع على ان يكون متواترا من اخبار عدد يؤمن تواطئهم على الكذب والخطأ عادة مع صعوبة

معرفتهم ذلك من حالهم بمطابقة اقوالهم لارائهم بسبب قرائن خارجية وانهم بصدق

التقطع فان عدد الباقين باتفاق اقوال الجميع وكونهم صادقين

بصدق المخبرين وإصابتهم في ادراك مطابقتهم اقوالهم لادائهم سيما مع ملاحظة تطابقهم
في ذلك واعتراف كل منهم باذعانه بما قال فتبيّن مما قررناه ح انه يمكن حصول القطع بالاجماع
من نقل هذه الجماعة الكثيرة هذا كلامه وهو كما ترى صريح في القول بحصول التواتر في الاجماعيات
بالعقليات الصرفة كما في المثال الذي ذكره ولا يخفى ما فيه فان ظاهرهم او صريحهم الاطباق
على اشتراط الاستناد الى الحس في التواتر بل ربما ظهر منهم او هو صريح كلامهم اعتبار
ذلك في ماهية التواتر حتى انه هو سره في بحث التواتر لم يتامل في ذلك بل ارسله ارسال
المسلمات وغاية الامر انه لما كان كلامهم مطلقا بالنسبة الى ارادتهم اشتراط كون المخبر به
في التواتر محسوسا فلا يلزم اشتراط استناد المخبرين الى الحس المحض او الناشي من الحس اطباقهم
على الظن بل اليقين على حصول التواتر وتحققه في نحو الاخبار بالعدالة والشجاعة وغيرهما
من الملكات صرح غير واحد منهم بان المراد اشتراط الحس في المخبر به في الجملة اى ولو
بالنسبة الى لوازمه الثابتة فظهر من جميع ما حررناه ان ما ذكره الفاضل القمي ره لا ينطبق
على كلام القوم بل ولا على كلام نفسه فالاسدّ في الجواب عن الاشكال ما ذكرناه فليتامل جيدا
واجيب عن الاشكال المذكور ايضا بانه لا يرد على من جعل الاجماع هو الاتفاق المشتمل على
قول المعصوم ع اذ يكفي فيه ح نقل القول ولو كان صادرا عن تقية غاية الامر انه
يكون الحكم المستكشف عنه ح حكما ظاهريا ولا غائلة فيه وفيه ان الذي يظهر منهم كون
الاجماع عبارة عن اتفاق الاقوال اى الاراء والمذاهب التي احدها قول المعصوم ع
المطابق لنفس الامر والواقع ولذا يقولون ان الاجماع من الادلة الكاشفة عن الواقع
فيعتبر عندهم في هذا الاجماع ان يكون فرضه في غير مقام التقية وقد يجاب عنه ايضا بانه غير وارد

٢ فالاتفاق المتضمن لقول الامام ع او المستلزم له لا يسمى عندهم ح اجماعا ٢

على القول بان معنى الاجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول الامام عم بطريق الحدس اذ يكفي فيه اتفاق الذين عرف من طريقتهم الالتزام بالاتباع في الاقوال او نقول لا يكفي في العلم بارائه جماعة يحصل الكشف باقوالهم وان لم يحصل العلم باراء الكل ولا مجال ح للقول بعدم العلم به ايضا في حكاية اتفاق الاراء بطريق التواتر والنقل فان الذهول من السقوط بمكان كيف لو ينسد اذن باب التواتر من راس لان العلم انما يحصل من توافق علوم المخبرين وهي انما تحصل من اقوالهم فاذا فتح باب الاحتمال المذكور ارتفع الوثوق بجزمهم لعدم العلم بمعتقدهم فلا يحصل العلم بجزمهم اقول الجواب المذكور على المقرر لا يقرب من سابقه والله والاختلاف بينهما في كون قول الامام عم مندرجا في ضمن اقوال المجمعين على الاول وكون الاتفاق مستلزما لموافقته لهم عم على الثاني الا انهما سواء في الاكتفاء بصدور القول من الامام عم ولو على جهة التقية فيكون الحكم الثابت بالاجماع ح الحكم الظاهري لا الواقعي وح يرد على هذا الجواب ما اوردناه على الجواب السابق فلا تغفل مضافا الى ان الاشكال انما اورد على تقدير تفسير الاجماع باتفاق الكل المندرج فيه قول الامام عم ضمنا كما هو مذهب قدماء الاصحاب لانه لم يكن موجودا في عصرهما بينهم فلا ح التعرض لدفع الاشكال على هذا المعنى واما ذكرهم عدم وروده على غيره بعنوان الدفع له كما وقع من شيخنا في الفصول كانه في غير محله واما ما يقال في الجواب عن البحث المذكور من امكان تحقق التواتر على طريقة العامة في الاجماع من حيث انه حجة من حيث كونه اتفاقا واجماعا بتقريب ان اتفاق علماء الدين على قول يستلزم كونه صوابا ومطابقا للواقع وينفي كونه خطأ لان قوله لا تجتمع امتي على خطأ الذي استندوا به على مدعاهم يقتضي نفي اجتماعهم على الخطأ في الرأي والقول والعمل وظاهر ان

ان اجتماعهم على القول الكاذب مثلا على تقدير فرض اجتماع على الخطأ فيكون ح منفيا باطلاق
الرواية وعمومها والا يلزم كذبه ح فيثبت ان اجتماعهم على القول الصادق لانه هو الصواب
الثابت بعد نفي الخطأ فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية
طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال ابن الحاجب في مقام
الاستدلال لان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني
فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضنا ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى
يمنع هذا وهذا مثل ان يقول العدل العالم بالنظم المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالمنصوص
المحكي اولى فمنظور فيه اما اولا فلظهور الرواية المذكورة في نفي الاجتماع على الرأي الخطأ
فتعميمها الى الجميع خروج عن الظاهر واما ثانيا فلان ما ذكر على تقدير تماميته لا يدفع الاشكال
اذ الرواية على فرض تعميمها لنفي الاجتماع على الخطأ في القول لا بد انما تقتضي امتناع الاجتماع
على القول الكاذب مع صدور الكذب عن الجميع والمورد لا يدعيه ولا يلتزم ويرد د
إيراده عليه اذ يكفيه احتمال وقوع الكذب من بعض المجمعين وهذا الفرض غير مندرج
في منطوق الاية والرواية ضرورة عدم صدق الاجتماع على القول الخطأ اي الكاذب ح
وان صدق على القول لا لتكذيب فيه البعض انه خطأ لان المدار على صدق الاجتماع اذ هو المنفي
~~في الرواية لا على غيره كما لا يخفى على من تدبر وبما حققناه ظهر ان ما وقع من بعض الافاضل~~
~~من انه يعني غير جيد~~ واما ثالثا فلان الاجماع عندنا وعند العامة عبارة عن اتفاق
الاراء حقيقة ولا ابهام في التعبير بالاقوال ضرورة معلومية ارادتهم لها مع نص بعض الافاضل
على ذلك الاراء والمذاهب فلو فرضنا تحقق معرفة اراء المجمعين بتوافق من غير جهة اقوالهم حصل
الاجماع وتحقق صدقه لكن لما كان ذلك من الفرض النادر لان الغالب في معرفة الاراء

معرفتها من جهة الاقوال كان المتداول فيما بينهم هذا وبالجملة فالاقوال انما تلحظ ح باعتبار كونها
طريقا للعلم بالآراء فاذا فرض اتفاق العلماء على قول فلا بد من ان يلحظ كونه كاشفا عن الرأي
وطريقا اليه واما فرضه بدون هذه الملاحظة فهو يستلزم الخروج عن معنى الاجماع لعدم
تحققه ح لا ابتداء كما في الصورة النادرة ولا كشفا كما في الصورة الغالبة فظهر ان هذا
الفرض الذي ذكره المجيب خروج عما نحن فيه من امكان تحقق التواتر في نقل الاجماع اذ حاصله
على تقديره تسليم تحقق التواتر في معنى آخر غير معنى الاجماع وهو اجنبي عما عرفت وح فلا
يصلح ردا على الاشكال المذكور ولا ينهض دفعا للايراد المزبور ومن هنا يظهر ان الاعتراف
بجودته كما وقع من بعض الافاضل خال عن الجودة نعم ما اورده مولانا الفاضل التقي ره على الجواب
المذكور من ان محصل ما ذكره من الاجماع على القول الخطأ انما هو الاجماع في كيفية قراءة
اللفظ واعرابه مع ان هذا مما لا فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يجعل الفائدة صيرورة
المتن قطعيا وان كان ظني الدلالة غير متجه ضرورة عدم كون مراد المجيب ذلك كيف يدعى مع معلومية
وقوع كثير من الالفاظ الدالة على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد ونحو ذلك المذكورة بطريق
الحكاية في القرآن المجيد فان هذا اتفاق على الالفاظ التي ثبت بطلان مؤداها بالضرورة فيلزم
ح كذب النبي ص في نفي الاجتماع في مثله وهو واضح البطلان فاتضح من هنا ح ان مراده الاتفاق على
اللفظ المذكور في سياق بيان الحكم وافادته وان لم يكن معتقد اللافظ مؤداه وما يستفاد منه
ولا يسلم ان هذا المعنى في نفسه لا فائدة فيه الا ان ظاهر الرواية خلافه كما عرفت كذا اورده شيخنا
في الفصول وهذا الكلام منه مبني على ما فهمه من سياق الجواب المذكور في نفسه وان خالف
ظاهر الرواية وقد بينا ما فيه آنفا على وجه لا خفاء فيه كما انك عرفت عدم اتجاه فهمه فافهم
وقد يورد ايضا على تنزيل الفاضل المذكور كلام المجيب على الاتفاق في كيفية قراءة اللفظ واعرابه

اي اللفظ من حيث هو

الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى

واعرابه اولا وبعده عن سياق كلام المجيب وثانيا
بانه ان اريد بذلك الاتفاق على سماع قراءة
المعصوم ع ورد عليه انه يكون من باب نقل
الخبر المتواتر لا الاجماع لانه انما يكون في الفتاوى
الشرعية وان اريد الاتفاق على ان لفظ الكتاب كذا واعرابه كذا فيقال ان الحال فيه كالحال في الآية
على سائر الاحكام بالنسبة الى احتمال عدم مطابقته لمعتقدهم فلا جدوى في جعله دفع الاشكال
وهو خلاف الغرض وكذا يمكن الايراد ايضا على ما ذكره من نفي الفائدة بانه قد يصير الحكم معه
ظاهريا بل واقعيا لان اللفظ قد ينحصر في معنى واحد ولو لقيام الاجماع على عدم امكان ارادة
غيره من المعاني المحتملة بتلك الكلام في باقي كلمات المجيب المزبور مثل قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي اه
والا فكالآحاد يخفى ان مراده انه مع ثبوته بالتواتر يكون قطعي الصدور ومع عدمه وثبوته بالآحاد
يكون ظني الصدور واما بالنسبة الى الدلالة مع مؤدى اللفظ ومعناه فهو قطعي على كل حال كما
هو المفروض بل مبنى كلام المجيب عليه وما يقال ان مراده انه ان بقي ثبت بالتواتر فقطعي اي
اللفظ مطابق لنفس الامر والواقع قطعا وان ثبت بالآحاد فظني اي يظن مطابقته للفظ الوا قع
لكن هذا بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لانه مطابق للواقع وقرينة ذلك مقابلته
للمعنى الاول وهو كما ترى واضح السقوط كما يعرف مما بيناه كما يقال ايضا من امتناع كون مراده
من نفي ظنيته نفسه كونه قطعي الدلالة في نفسه لان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد
القائل مع انه لا قطع بمرادهم بالفرض ضرورة ان كونه قطعي الدلالة بمعنى القطع بدلالته على
الحكم المستفاد منه لمكان نصا ولو بدليل الاجماع لم يصح في نفسه وغرضنا في المفروض اذ هو
قطع النظر عن مطابقته مدلول اللفظ لراي اللافظ وهو ينافي مع المعنى المذكور وكذا قوله

فهو كالمتن القطعي الثابت بسند ظني وهو كما ترى

في ظهور مراده منه وهو

تنبيه ان الاجماع المنقول بطريق الاحاد

نظير تنبيه قول الامام عم القطعي المفاد

باعتبار كونه نصا اذا نقل بالطريق المذكور وح فالقول المجمع عليه والقول المحكي المسموع من الامام

كل منهما قطعي الدلالة على الحكم المستفاد منه في حد ذاته لكن الطريق اليهما وهو نقل الاحاد

ظني واما ما يقال من انه ان اراد بالمتن القطعي كونه قطعي الصدور فهو لا يجامع كونه

ظني السند وان اراد به كونه قطعي الدلالة فهو خلاف الفرض ففيه ان المنافي للفرض

كونه قطعي الدلالة على ثبوت الحكم المطابق لمعتقد القائلين لا كونه قطعي الدلالة على

الحكم من حيث هو مع عدم اعتبار العلم بمطابقته لمعتقدهم لدلالة دليل الاجماع على ذلك

ومراد المجيب هذا كيف بل هو بصدد اثبات دلالة القول على الحكم فلا يمكن ح القول

بعدم ارادته اياه نعم هو متجه بالنسبة الى المعنى الاول لكن التنظير بحسب هذا المعنى

كما لا يخفى على من تدبر وتبصر ولبعض الافاضل مناقشة على قول المجيب السابق ان ثبت

بالتواتر فقطعي والا فظني وهي انه بظاهره غير مستقيم لمنع الحصر كما هو ظ ولكن لا يخفى

انها مناقشة هينة فهو ظاهر لكونه مراده بالشرط ان يخ ثبوته بالاحاد مع وجود عدم القرائن

المفيدة للقطع لان الكلام في هذين القسمين لا في الجميع كما هو واضح جلي

هذا مصنف كتاب الجملة الغروية

سبط الشيخ محمد حسن

ره

طاب ثراه

منه بعض الناس

اختلف ارباب الاصول في ثبوت الاجماع بخبر الواحد من حيث هو على قولين والاول هو المشهور شهرة محكية
مستفيضة كادت تكون متواترة بل الظاهر انها قطعية ولو من جهة تواترها على السنة الفحول والثاني خيرة
جماعة منهم الفاضل العلامة والمدقق الفهامة الشيخ اسد الله اعلى الله مقامه في رسالة كشف القناع
وحدث بعد ذلك قول ثالث في المسئلة للفاضل النوقاني طاب ثراه وهو التوقف ووافقه عليه استادنا
وعمادنا حجة الاسلام علم الهدى ومصباح التقى الشيخ مرتضى ادام الله بقاه وان كان المنشأ بينهما
في غاية الاختلاف كما سيتضح لك بما لا مزيد عليه ان شاء الله تعالى ثم انه يظهر من صاحب المعالم حيث قال
اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة ام لا ان هذا الخلاف متفرع على القول
بحجية خبر الواحد في حكاية السنة فمقتضاه عدم الخلاف هنا بناء على عدم الحجية هناك ومن المعلوم
ان اللازم بمقتضاه عدم الثبوت لا الثبوت بل استظهر ذلك ايضا حاكيا عن بعضهم التصريح به الفاضل
المحقق في الفصول قال فاصحاب هذا القول اي عدم حجية خبر الواحد في السنة لا يختلفون في عدم
حجيته وربما ظهر ايضا من سيدنا الصدر حيث قال وقد قال بحجيته من قال بحجية خبر الواحد الا
قليلا اه فانه اقتصر على حكاية القول بالحجية عن اوكل ولم ينسب الى المنكرين فيفهم من هذا
ان لا قائل بها منهم فتأمل والحاصل كان بيان ذلك غير محتاج الى الاطالة لمعلوميته من كلماتهم مضافا
الى الاولوية القطعية لان المنع من قبول الخبر الناشئ عن الحدس والتتبع اولى بحكم العقل القاطع
من منع قبول الخبر الناشئ عن الحس والعيان وكذا العكس وانما كان يثبت به المطلوب عندهم ومن
هنا يظهر النظر فيما يقال من ان طريقة هؤلاء اي المنكرين التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب
من قبلهم وان لم تكن محصلة عندهم وانهم كانوا يقدمونها على العمل بظواهر الكتاب مضافا الى انها
لو كانت من الادلة لذكروها في كتبهم الاصولية ولاشاروا اليها في كتبهم الفقهية على انه قد يقال
مع التنزل وتسليم ثبوت ذلك ان قصارى ما ثبت عملهم بها وهذا لا يقتضي كونها حجة من حيث
هي اذ لعلهم عملوا بها لقيام القرائن المفيدة للعلم عليها ومن جملتها عندهم صدورها من مثل اولئك

في طرق الثبوت القبول

اولئك لكمال وثوقهم بهم وبحظهم باستنباطهم وليست الحجية منحصرة في الاجماع المحصل بل
المدار على ما يفيد العلم وافراده كثيرة عرفت بعضها وستعرف البعض ان شاء الله تعالى وان ابيت الا
دعوى علمهم بها من حيث هي كان ممنوعا اشد المنع كيف ومن جملة المنكرين السيد ره
مع انه لما اختار عدم جواز العمل بخبر الواحد بين وجه عدم الحاجة اليه في استنباط الاحكام
وذكر له طرقا ولم يذكر الاجماع المنقول منها مع انه اولى بالذكر من غيره لو بادة نفعه وحصول
الراحة له باعتبار كثرة موارده وعظم فوائده فاستبان مما ذكرنا انه لا ينبغي التشكيك
في عدم انحصار القول بالحجية من احد في نقل الاجماع دون نقل السنة او القول بعدم الحجية في الاخير
دون الاول واما من قال بحجية نقل السنة فهل يلزمه القول بحجية نقل الاجماع كما يظهر من [illegible] فلا خفاء في انه م
وجه ما من ثم قال بعض الاعلام لا نعرف احدا ممن يقول بحجية خبر الواحد يقول بعدم الحجية
ههنا وينافيه ما سمعته من كلام الصدر ره فلا تغفل وعلى كل حال فالامر سهل ثم انه لا خفاء
ولا اشكال في ان النزاع في المسئلة مبني على القول بامكان العلم بالاجماع كما نص عليه بعضهم
اذ لا ريب ولا شبهة في عدم توجهه على القول بعدم الامكان فلا يمكن ح ان يجعل مثل هذا مما
في قبول الاجماع المنقول اذ الكلام كما عرفت في القبول وعدمه من حيث كونه منقولا بخبر الواحد
مع الاجماع بانه الحجية وهذا ظاهر لا يفتقر الى مزيد بيان وح فما وقع من شيخنا البهائي ره
في زبدته وحواشيها من المناقشة في بعض ادلة الحجية بالمعارضة بعد الاطلاع عليه وعلى
بقائه ومن الفاضل التوني ره من الاستدلال على قوله بالتوقف بنحو ذلك كلاهما في
(الا ان يكون المراد [illegible])
غير محلهما وستسمع كلامهما بما فيه فيما يأتي ان شاء الله تعالى اذا تبين هذا فلنتكلم في حجة الا
ان القول المشهور بحجية [illegible] الاول كل ما استدل به في المعالم وتبعه عليه سائر من تاخر عنه من
ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرف يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت به غيره وتفصيله كما بينه
بعض مواقع ان الادلة الاربعة من العقل والنقل والسيرة والاجماع جارية فيه اما النقل فايته
النبأ التي هي عمدة الايات من حيث ظهور الدلالة على ما قيل واضحية لتناول ما نحن فيه لصدق النبأ عليه وليس

والسيد ره منهم صاحب المعالم

فنقول الذي ساعد عليه التامل والنظر الآن هو القول بعدم الحجية لما ستعرف مضافا الى ابطال ادلة القول بالحجية وهي عدة امور

فليس فيها تقييد بكونه بطريق السماع فلا فرق ح بينه وبين مشاهدة الفعل والتقرير او اتفاق
كلمة المسلمين فانها شرع سواء في الطريقية للانباء وكذا لا تقييد فيها بكون المنبأ به خطابا فيعم كل
حكم حصل باحد الطرق المذكورة وبتقرير اوضح كما ذكره جماعة ان قول القائل اجمع الاصحاب
على كذا يلزمه نقل قول المعصوم ع او فعله او تقريره او انه يلزمه كونه رأيه واعتقاده ع كما ذكره
الفاضل التستري بانيا له على الطريق الذي اختاره قال فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم ع اخبارا
ناشيا عن علم وان كان طريق العلم اتفاق الاصحاب وح فيصدق عليه النبأ لغة والخبر عرفا واما على القول
فهو نبأ مصطلح اذ على ما ذكرنا قول العدل اجمعوا خبر حكاية قول المعصوم ع وان كان بطريق الالتزام
واما على طريقة القدماء فعنه دلالته على نقل قول الامام ع بطريق التضمن كما صرح به غير واحد من
الافاضل بوجه ظاهر وكذا اية النفر كما يعرف بالمقايسة مع تلك الاية واما العقل فلان نقل
الاجماع مما يفيد الظن النوعي كالخبر المعروف فهما متلازمان ح في العمل والاعتبار وليس حكم
العقل مقصورا على جواز الخبر جواز العمل بالظن الناشي من الخبر خاصة بل هو مطلق بالنسبة الى
كل ظن الا ما منع منه الشارع كالظن الناشي من القياس المستنبط ونحوه وكذا وجوب دفع الضرر
المظنون كما يقضي بوجوب العمل بنقل الخبر فكذا يقضي بوجوب العمل بنقل الاجماع لانهما سواء
في حصول الظن بالضرر من تركهما واما السيرة فلان تتبع ما استمرت عليه طريقة الصحابة والاصحاب
من الاخذ بخبر العدل يقضي بعدم الفرق بين افراد الخبر بل هم يعملون بخبره كيفما كان وان لم يقع
الاعلام بخبره بقول المعصوم ع ولكنه غير قادح لانا نقطع بانه لو اتفق وقوع الخبر بالاجماع
في زمانهم لكان مقبولا عندهم ومنشأ ذلك القطع بان حيثية العدالة هي الموجبة للقبول
والتصديق عندهم فلا تفاوت ح بين اخبار العدل بالاجماع او بغيره وهكذا الحال في الاجماع
المستنبط من هذه السيرة فانه اتفاق كلمتهم على الاخذ بخبر الثقة كيف كان من غير تفاوت بين كونه
رواية حكم او حكاية اتفاق الكلمة على حكم هذا خلاصة ما ذكروه في توجيه التعميم وقد يورد عليه بان كون
المسئلة اجماعية ليس من قبيل الاخبار حتى يكفي فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية المبتنية على

المبتنية على الترجيح العقلي باعتبار اختلاف العادة في شرائط حجيته وكذا الاختلاف عندنا
بالنظر الى الاكتفاء في دخول قول المعصوم عم فيه بالقرائن والامارات المفيدة للظن دخوله
وغير ذلك فالاخذ بخبر الغير فيه نوع تقليد نعم لو صرح بكيفية اطلاعه فلا التباس فتم وهذا
الكلام عندي متين ولا وقع للايراد عليه باستلزامه على تقدير تمامه عدم حجية خبر الواحد
بل المتواتر بعين ما ذكر فتتوقف حجيتهما على التصريح بكيفية اطلاعهما ضرورة ان اراد
ثبوت حجية خبر الواحد والمتواتر مطلقا وان احتمل استنادهما الى ما يختلف باختلاف الانظار
والافكار فهو اول الكلام وعين المدعى فان المورد المذكور يلتزم بعدم حجية الاخبار
في احاد كان او متواترا الا فيما اذا كان المنشأ الحسي كالسماع والمشاهدة ونحوهما
والمفروغ عنه من الحجية انما هي في هذه الصورة ولو ادعى العموم لغيرها كان عين المسألة
وينادي بذلك قولهم ان خبر الواحد في السنة ناشئ عن حس بخلاف نحو ما نحن فيه بل
يرسلونه ارسال المسلمات فمقتضى هذا ان اعتبار الاستناد الى الحس في حجية خبر الواحد
امر مفروغ عنه ويشهد بان ان النقض به على المورد غير متجه وكذا الايراد عليه ايضا بان
الاجماع عندنا الاخبار عن علم فيكون خبرا واعتبارها الشرطوه لا يخرج عنه وانما الكلام
على تقدير حجيته فلا يرد ما ذكره اذ يمكن المناقشة فيه بان المورد قد يسلم صدق الاخبار
عليه ومع ذلك لا يرى حجية مثل الاجماع نظرا الى ان المعتبر من الخبر ما كان مستندا الى امر
لا تفاوت فيه في الانظار بل لا دخل لها فيها كما اذا كان مستندا الى احدى الحواس كالسمع و
نحوه فانه بنوعه معتبر في حد ذاته موصلا الى العلم بالحكم الشرعي ولا فرق بين الخبر والخبر الحدسي
حصوله لاحدهما دون الاخر بخلاف محل البحث فان ناقل الاجماع قد يكون طريقه يستند الى امور
ظنية عند المنقول اليه الا انها لما كانت انها بالنسبة الى الناقل افادت القطع فلا محالة اذن
يكون التعويل على نقله والحال هذه تقليدا له فيه في الحقيقة مع انه غير جائز للمجتهد القادر

على الاجتهاد ومن هذا البيان يظهر سقوط التعجب مما في كلام المورد من الاكتفاء بالامارات المفيدة
للظن مع ان الاجماع يعتبر فيه العلم بلا خلاف ولو سلم صدقها احيانا على ذلك فالاطلاق منصرف الى
ما هو المعنى المصطلح عليه لما عرفت من الشيوع التام كغايته فلا يسوغ في الاطلاق مجردا عن القرينة لانه من التدليس
المحرم وهم منزهون عنه فان مراده من العبارة المزبورة ما بيناه فليتدبر هذا ويرد على الدليل
المذكور ايضا انا نمنع صدق الخبر والحديث والرواية وما شاكل هذه الالفاظ عليها على ما نحن فيه
لان السنة اعني قول الرسول صلى الله عليه وآله المسموع منه وفعله وتقريره عندنا وعند العامة وقول الامام ع
وفعله وتقريره عند الامامية تسمى باعتبار الاخبار بها وروايتها والتحديث بها بذلك وهذه
التسمية انما هي باعتبار كون هذه الاسماء طرقا الى الدليل لا انها هي بنفسها ادلة على الحكم الشرعي
كالكتاب فحجيتها انما هي باعتبار كونها حاكية للدليل اعني السنة المزبورة التي هي دليل برأسها
في مقابل الكتاب لا لكونها ادلة في حد ذاتها فلا تصدق هذه الاسماء التي مع تعلقها بما هو
دليل من حيث هو اما اذا تعلقت بما ليس كذلك لم تكن من الادلة في شيء لان تسميتها بذلك انما
هي باعتبار ما هو محكي بها من الدليل الذي هو السنة لا انها نفس الدليل ومن المعلوم باطباق
جميع فرق المسلمين بل وسائر طوائف المليين انه ليس من الادلة لمعرفة الاحكام الشرعية ما
يختلج في ضمائر احاد الثقاة او العلماء العدول ويحكم به عقولهم ويقطع به فاذا تعلقت به
الاحاديث المذكورة لم يسم بشيء من تلك الاسماء لما عرفت من ان التسمية بها لكونها حاكية
للدليل فلا تصدق الا مع كون المحكي بها دليلا وهذا منتف في محل الفرض كما بيناه نعم لا منافاة
في كون الامر المزبور حجة على من حصل له واختلج في ضميره بحيث يجب عليه الاعتقاد به والعمل
بمقتضاه وكذا هو حجة على من يلزمه تقليده واين هذا من كونه حجة على غيره مطلقا ولقد نادى
بذلك المصنفون في كتبهم واسمعوه من كان حيا وضرورة العقل ايضا تشهد بذلك ومن هنا
اعتبروا في السنة استنادها الى المعصوم من النبي ص او الامام ع ولا يكفي الاستناد الى كل قاطع

قاطع بشيء من الاحكام وفي الاجماع بتسميته ايضا اتفاق الجميع او جماعة خاصة منهم وربما قال نادر منهم بحجية قول واحد منهم او ثلثة مع انضمام شرائط خاصة لا مطلقا فلم يقل احد منهم بحجية قول كل واحد ممن ذكر وراية اذا كان عن قطع بقول مطلق بل هذا امر خالف فيه ما نراه جميع ارباب العقول ومذاهب كل الفرق فالقول به خطأ واضح ومما يؤيد ما ذكرنا ان ابراز المعتقد بالحكم والفتوى لا يسمى عندهم خبرا ولا ينقسم الى المتواتر وغيره مع ان الخبر لا يخلو من احدهما ولا يستلزم العلم وان بلغ اربابه عدد التواتر ما لم يبلغوا حد الاجماع مع انه فيه ما فيه من الخلاف وعلى هذا فقياس حكم الاثر المستنبط بالحدس والنظر الكثير الخطأ المختلف باختلاف المذاهب المشارك لغيره في احتمال كذب الناقل عنه نقله والاخبار عما في ضميره والمختص بعدم امكان معرفة كذبه ابدا او دليلا وجريان الحكم بالصواب والخطأ فيه كله في نفس الفتوى وشبهه بقوله وما هو بحكمه من النقل المشاهد المعلوم بالفروق المسموع او المحسوس وبما يسهل معرفة كذب الراوي فيه والقول بانه لا فرق بين الجميع في الحجية على الناقل والقائل ونحوها الى الاجماع المسلمين بل والمليين قاطبة فالمنقطع في ذكره القياس القائل بدليل ما سلامه اجد ربما حق من النظر في كلامه مع وضوح الفرق بينهما المعلا لغاية له ويمكن ان يناقش في الايراد المزبور بان للخصم ان يقول ان السنة هي قول المعصوم عليه السلام مطلقا سواء كان الطريق اليه السمع وشبهه او الحكم العقلي والحدس الفكري فلا يعتبر فيها كونها مسموعة منه عليه السلام وعلى هذا فلا منافاة فيما ذكره في اول كلامه لصدق الخبر عليه مع نقل الاجماع لان الخبر به قول المعصوم عليه السلام وهو في حد ذاته حجة ودليل مستقل سواء فيصدق على الخبر المتعلق به الدليل على نحو صدقه على الخبر المتعلق بقوله المسموع من غير فرق بينهما لان الاعتبار الذي ذكره موجود فيهما وهو كون تسمية الخبر السنة وما كان كل هذا اللفظ بالادلة باعتبار كونها طريقا اليها وحكاية لها كما هو دليل لا انها بنفسها ادلة وللمستدل ان يدعي انه لا مانع من التزام حجية الاخبار بقول المعصوم عليه السلام مطلقا

بالعقل الذي تميز فيه حال بكلام المسموع الذي علم ضرورته بالوجدان والتواتر ويقاس رأي الناس به الى المستنبط منه

طع

كان المنشأ القطع العقلي فلا مانع من تناول الادلة لحجية جزء العدل لرايتهم لان دعوى علم

صدق الخبر على نقل قول المعصوم بهذا الوجه نظرا الى ما ذكره من ان قوله الناشئ عن حكم عقل

الناقل لا من سماعه مثلا ليس من الادلة اصلا فلا يسمى بالخبر لان التسمية به كما عرفت ليس

على الحقيقة بل من حيث كونه حاكيا للدليل اعني السنة مصادرة على المطلوب ضرورة ان الاخبار

بقول المعصوم المستنبط من العقل القاطع بعد فرض عموم ادلة حجية الخبر تناوله له

فرد من افراده عند المستدل له فيسمى خبرا باعتبار كونه موصلا الى الدليل وحاكيا له وكون

الدليل عقليا به وان لم يكن نفسه دليلا عند وما ذكره في السنة اعني قول الامام عم الناشئ

عن السمع ومن هذا التقرير بان ان المفروض هنا ايضا استناد السنة الى المعصوم عم وان

كان المنشأ الحدس العقلي لا الى القاطع بالاحكام فلا يرد ما ذكره وبالتأمل فيما ذكرناه

يعرف الحال في بقية كلامه فلما لتأييد المزبور ~~يتجه ويرجح اخر حمل نظر ايضا لا تكاذب الفرق~~

~~بان الفتوى من قسم الاخبار ايضا~~ ضرورة ان ما نحن فيه من ابراز قول الامام عم وان كان

منشأه الحدس لا من ابراز المعتقد على نحو ابرازه بالحكم والفتوى كما ذكره كي يكون مثلهما في الحكم

وفي عدم جواز تعويل الغير ممن هو ليس بمقلد عليه ومنشأ التوهم تخيل ان ما نحن فيه من العمل

براي الغير وترجيحه لا من باب الاخذ بقول الامام عم ودعوى المستدل انما هو الثاني وليس في

الكلام المذكور ما ينافيه ولا ما يوجب بطلانه على وجه لا يكون مصادرة على المدعي كما ظهر

وجهه مما بيناه نعم يتجه الرد على الكلام المزبور اولا بانه لو ثبت اطلاق الراوي والرواية والمحدث

والخبر والاخبار على من يبني معتقدا نه سواء كانت متعلقة بنفسه او بغيره مع عدم كونها

عن سماع منه ولو بالواسطة ولا مشاهدة لصح ان يقول تعالى عم يقول ايضا اخبرني الله او الرسول

او الامام او انبأني او حدثني احد وما جرى مجراه انبأ او اخبرنا او روى بلا واسطة عن احدهم

بمجرد العلم والقطع الناشئ عن الحدس والنظر بما هو الثابت عندهم وان يسمى نبيا ايضا لعلمه

بما عند الله تعالى مع ان الجميع واضح الانتفاء اللهم الا ان يمنع في ذلك بامكان دعوى الفرق

الفرق بين لفظ الخبر وما يرادفه وبين باقي المشتقات فيمكن ح ان يدعى صدق الاول على نقل
الاجماع وان لم تصدق المشتقات وفي ثبوت ذلك كفاية في الحجية فليتدبر وقد يجاب عن
الدليل المذكور بانه على فرض تسليم كون ما نحن فيه من نقل السنة الا انا نمنع حجية ذلك مطلقا
بدعوى عدم العموم في ادلة حجية خبر الواحد اما آية النبأ فلانه ليس معناها خطاب النبي
واصحابه او غيرهم ايض بانه اذا جاءكم الفاسق بمعتقده الذي يدعي القطع به فتبينوا ولا تصدقوه
وكذا اذا قلنا بدلالتها على تصديقه وقبول دعواه وجزمه مع شهادة امارة ظنية عليها و ح
فاذا لم تدل الآية على مفروض البحث بالمنطوق لم تدل بالمفهوم ايض لانه تابع له كما هو ظ فيقصر
وفيما تركنا ويكون مغالطة بحتة اذ وجه الاستدلال بالآية انها تدل بالمفهوم على قبول
ما جاء به العدل وانبأ به على اطلاقه سواء كان طريق علمه بالمنبأ به الحس من السماع والمشاهدة
او الحدس القطعي الناشي عن الحس بالنظر الى اقوال غير الامام من المجمعين وليس مبنى الاستدلال
على كون معنى الآية ما ذكره بل هو تعريض لمطلوبه وما يدعيه فلا يصلح ردا على المستدل
وقد يقال ايض انه لو سلم تناول الآية لما نحن فيه فغاية ما تدل عليه تصديق المنبأ العادل
في مطابقة معتقده لما انبأ به وعدم مخالفته لما في ضميره لقوله واين هذا من الحكم بمطابقته لما
في الواقع ونفس الامر بلا اقتضاء في العدالة لذلك نظير المتواتر في الحسيات فلا اشكال في
بقاء احتمال الخطاء في الحدس نعم لا محالة انه اقتضائها لدفع احتمال الكذب فيرتفع بها كما
يرتفع بالتواتر في الحسيات ويؤيد ما ذكرنا من ان العدالة معتبرة لرفع احتمال الكذب لا
لرفع احتمال الخطاء ان غيرهما من العلم والفضل اولى واكمل بدفع الاحتمال الاخير فلو كان المقصود
ذلك لاعتبر ولم تعتبر العدالة فالعكس كما هو المفروض شاهد على صحة ما ذكرنا ويمكن دفع
ذلك بان الواجب الاخذ بمدلول الآية وهو وجوب العمل بما جاء به العادل وانبأ به سواء
علم بمطابقته للواقع ام لم يعلم وليس في الآية اعتبار كون المنبأ به معلوم المطابقة للواقع و ح
فيكون معنى الآية تصديق العادل في مثل ما نحن فيه الاخذ بما انبأ به من ان هذا الحكم رأي الامام ع

باعتقاده وحده وان لم تعلم مطابقته للواقع وكون المنبأ به مطابقا للواقع في صورة السماع ونحوه

من باب الاتفاق لا لاعتبار الاية اياه وقد يورد على الاية ايضا انها لو دلت على رفعها لذلك

للزم دلالتها على وجوب قبول دعوى كل عادل في كل ما يدعي القطع به من حكم عقلي وشرعي او

معنى اية او رواية او رأي نبي او امام مستكشف له بالاجماع او غيره او كون حكم مقتضى اية او اية

او رواية او روايات او جهة حسن او قبح او غير ذلك فينفتح باب التقليد لكل احد ولا يمنع

منه ويستوي فيه العالم والجاهل حتى لو كان العادل القاطع جاهلا ايضا بل ولو لم يكن عادلا

بل فاسقا مع اخبار قطعه بشبهة ونحوها والالتزام بذلك غير ممكن لاحد [illegible]

[illegible] لانها مبنية على كون المراد منها الحث على النفر الى بلد التفقه او ابتغاء [illegible] سماع الاحكام

وحفظها ونقلها [illegible] من بعض [illegible] العلوم ان هذا اشبه من [illegible] واورد على

الاية ايضا ان النبأ اعم للاخبار بما استند ادراكه الى الحس لا الى الحدس ولهذا قد يصرح عن [ومما يراد فيه]

الفتوى فانها الاخبار بما نشأ ادراكه عن الدليل والحجة ولا ينافي ذلك ما يوجد في كلام

من ان الخبر ما كان لنسبته تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب مخصوص لانه مبني

على اصطلاح مستحدث فان المسائل الحدسية المدونة في العلوم لا تعد انباء واخبارا ولجيب

عنه بانه ان اريد عدم صدق النبأ الا على الخبر بما من شانه ان يدرك بالحس وان اتفق

ادراك المخبر له بطريق الحدس وشبهه فهو كذلك فيما نحن فيه اذ قول الامام او فعله او تقريره

امور لا تدرك الا بالحس لكن المخبر ادركها بالحدس وان اريد انه انما يصدق على الاخبار [من شانها ان ...]

بما كان ادراكه فعلا بالحس فهو واضح الفساد فان من اخبر عن الهام او وحي او من اول

بعض العلوم كعلم النجوم يعد منبأ ومخبرا كما يشهد به تلك الايات الكريمة قال الله سبحانه وتعالى

حكاية عن عيسى بن مريم وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم فان انباءه انما كان

عن الهام ونحوه وقال عز اسمه في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فانه سبحانه لا ينبأ عن حس

وكذا قوله جل ذكره نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه هو الغفور الرحيم ليس امرا حسيا

حسيّا وكذا قوله تعالى ذكره نبّؤني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله قل آلذكرين حرّم ام الانثيين
ام ما اشتملت عليه ارحام الانثيين فانّ التحريم ليس من الامور الحسيّة الى غير ذلك اقول
والتحقيق ان يقال انّه لا اشكال في صدق النبأ ومرادفاته على ما كان ادراكه والعلم به
عن حسّ كالسّماع والمشاهدة وهذا هو المتداول المعروف في الاخبار وكذا الظّاهر
صدقهما على حكاية ما منشأ ادراكه عن الهام ونحوه ممّا هو بحكم الحسّ بل اقوى بالنظر الى
اصابة الواقع ومطابقته ضرورة قيام احتمال الخطاء في الحسيّات ولو ضعيفا الّا انّ عرفهم
العقلاء واهل المحاورات والمكالمات على عدم الاعتداد به والحكم بعدمه ولا كذلك
الحال في ما اذا كان منشأ الاخبار الالهام او الوحي او نحوهما امّا الاخبار بما استند
ادراكه الى الحدس والنظر والاجتهاد فالظّاهر عدم كونه من الخبر حقيقة كما يؤيّده و
يشهد به انّه لا يصح لمن علم وقطع بطريق الحدس والنظر بما عند الله او النبي ص او الامام ع
ان يقول انبأني او اخبرني او انبأ او اخبر وهكذا الحال في باقي المشتقّات كما سمعته سابقا ومن
هنا بان لك النظر في الايراد والجواب فتدبّر جيّدا وربّما اورد على الدّليل السّابق ايضا

الاستدلال بالاية

انّه لو سلّم عدم العلم بانتفاء صدق الخبر الحقيقي على نقل الاجماع ففي الشك كفاية نظرا الى
الشك في اعتبار كون منشأ الخبر الحسّ من السّماع والمشاهدة في صدق مفهومه وعدم
اعتبار ذلك والدّليل انّما اقتضى حجيّة الخبر فلا ريب في عدم تناوله لما لم يعلم كونه منه
فالاصل عدم الحجيّة حينئذ وقد يجاب عنه بانّ الاخبار في الفرض عن السّمع بالنسبة الى اقوال
العلماء الّا انّها اتّفاقها يستلزم العلم بقول المعصوم ع على اختلاف طرقهم في ذلك من
وجوب اللّطف وغيره ولا يخفى ما فيه ان اريد كونه جوابا عن القول بحجيّة الاجماع المنقول
باعتبار المنكشف اعني قول الامام ع اذ لا مجال لانكار كون الاخبار عنه مستندا الى الحدس
وبذل الوسع ولا جدوى في كون الاخبار باتفاق العلماء مستندا الى السّماع ضرورة

عدم تأثيره في الاخبار عن قول الامام والمفروض ان الاخذ بالاجماع الذي حصل الغرض من حيث كونه
نقلا واخبارا عن قول الامام ونحوه وليس هذا ناشئا عن حس قطعا والعجب من ذلك ان
المجيب المذكور اجاب عن نحو ما اوردناه على ايراده المتقدم بان مدار الحجية وان كان على مقالة
المعصوم عم الا ان استلزام اتفاق كلمة العلماء لموافقة المعصوم لا يفتقر الى النقل بل يعلمه
ويقطع به كل احد فالغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لكونه نقله
عدلا وحاكيا للاتفاق عن الحس يثبت الاتفاق ومن المعلوم لكل احد ثبوت ملزومه
لموافقة الامام عم قال المجيب وهذا هو التحقيق في الجواب عن الايراد المذكور وانت خبير بما فيه
كما يعرف مما مر عن قريب فانه وان كان حقا في نفسه الا انه لا يثبت به ما هو مقصوده
من حجية نقل الاجماع باعتبار انه داخل تحت خبر الواحد ثم يثبته ما اجاب به من ان
الاخبار بما علم بالحدس اذا كانت اثاره محسوسة لا كلام في قبوله وحجيته ولذا قبل الاخبار
بالامور الباطنية كملكة العدالة والفسق والكرم والشجاعة والايمان وغيرها لكن فعلا
الى المحسوسية اثارها ثم لا كلام ايض في عدم قبول الاخبار بالامور العقلية الصرفة حتى انه
لو كان المخبر بها اعاظم الثقات العدول لم يعتن بذلك بل وجب على كل احد ان يدرك
ما ادركوا لكن يرد على هذا الكلام ايض ان الاخبار بقول الامام عم في صورة نقل الاجماع لم
يعلم كونه ناشئا عن الاتفاق الذي هو من اثاره بناء على دعواه اذ قد يكون ناشئا عن
الحدس ~~والنظر في~~ مقدمات نظرية واجتهادات حدسية حصل له منها العلم بموافقة الامام عم
وان امكن عدم استفادة غيره ذلك منها ومن هنا يظهر وضوح الفرق بين الاخبار بالاجماع في
والاخبار بالعدالة والشجاعة ونحوهما لان هذه امور مستندة الى اثار ولوازم تستلزمها عادة
وهكذا نقل الاجماع لو علم كونه مستندا الى تتبع الفتاوى وملاحظة الاقوال لان اتفاق
مقالة الرعية مستلزم في العادة العلم بمقالة رئيسها وموافقتها لمقالته على نحو ما مر في

اما نحن فيه فان الاتفاق
اثار مقالة المعصوم
يحس ولا يقدح
لكن العلم بها عن حدسه

في اثبات الملكات الّا انّ اثباتها بنفسه تحقق العلم بذلك فانّ مجرد نقل الاجماع المستلزم علم الناقل
بقول الامام عم لا يقتضي كون المنشأ في ذلك ما سمعت لامكان كونه امراً اخر من الملازمات
والاجتهادات المستلزمة للعلم بمقالة المعصوم عم باعتقاده ونظره لا في حد ذاتها كما عرفته
سابقاً ومما حققناه يتضح توجه المناقشة في كلام بانه منتقض باخبار المجتهد بالاحكام
الشرعية فانّ علمه بها وان كان ناشئاً عن الحدس والنظر الّا انّ اماراته التي نشأ منها
حسية وهي ادلتها السمعية فيلزم ح حجية مثل ذلك مع كونه الخبر نقله ويتضح سقوط
جوابه عن النقض المذكور بانّ الامارات التي تستلزم عادة العلم بالمخبر عنه وهنا غير متحقق
الّا في الاخبار بالملكات وبالاجماع بخلاف الاخبار بالاحكام فانّه وان كانت اماراته
حسية الّا انها غير مستلزمة عادة العلم بذلك كما يعرف وجهه مما بيّناه وقد يورد على
الكلام المذكور بانّه لا اشكال في صدق لفظ الاجماع على الاتفاق في عصر دون جميع الاعصار كما نادى بانّ الظاهر من
بذلك تعريفاتهم وسائر كلماتهم ولا خفاء في انّ اجماع اهل عصر واحد مع عدم ملاحظة
موافقة اهل الاعصار المتقدمة ومخالفتهم ليس مما يستلزم عادة العلم بطريق الحدس بصدور الحكم عن الامام
والّا لم يمكن تخلفه مع انه ممكن لاحتمال مخالفة المتقدمين او اكثرهم مع انّ الاطلاع على جميع
علماء العصر مع كثرتهم كما في الاعصار السالفة بطريق الحس على وجه يقطع بانتفاء غيرهم
متعذر او متعذر او متعسر نعم يمكن الاطلاع على العلماء في عصر مع قلتهم حساً على الوجه
المذكور الّا انّ اجماع مثلهم ح لا يستلزم بحسب العادة العلم بموافقة الامام عم والّا لم
المحسوس المستلزم عادة لقول الامام عم غير ممكن التحقق للناقل والممكن التحقق له غير
مستلزم عادة اقول وهذا الايراد انما يتمشى بالنسبة الى اجماع اهل عصر غير عصر اصحاب
الائمة عم والّا فاجماع من في عصرهم مع قطع النظر عن وفاق من تقدم عليهم وخلافهم مما
يستلزم عادة العلم بصدور الحكم عن الامام عم عند القائلين بطريقة الحدسية والمرويّة
ولعلّ مراد المجيب الباسط حجية نقل الاجماع في مثل هذه الصورة فانّ ما عداها لا يصدق عليه

المراد هو صحيح الشيخ المدعي قيام تمامه

ولا عبرة بحصول العلم من جهة وجوب اللطف لعدم جريانها في مثل المقام كما قررنا في بابه

بسم الله تعالى

الاجماع او لا يكون حجة واعلم بتسميته اجماعا بل هذا هو الظاهر من كلامه وكيف يمكن لاحد دعوى
صدق اسم الاجماع على مجرد اتفاق علماء العصر وان لم يكن عملا صحابا بمصدر الائمة عم مع عدم
البناء على طريقة القدماء ولا على طريقة اللطف واما ايراده الثاني فيمكن المناقشة فيه
بانه لا يعتبر في حصول العلم المذكور بقول الامام عم احساس جميع علماء العصر بل ليس
مفروض المجيب ذلك وح فيكفي بل يمكن الاكتفاء في ذلك باحساس الاكثر الموجب
لحدس اتفاق الكل كما اكتفي بنحو ذلك في العلم بالاجماع على طريقة القدماء وان شئت
فلاحظ كلامهم هناك ومن المعلوم ان صحة كلام المجيب غير موقوفة على احساس سائر
علماء العصر بل مراده يكون اتباعه لقول الامام عم مخصوصا باعتبار احساس الناقل
اقوال الاكثر او الكثير لا الجميع فيتوجه هذا كله في الكلام على اية النبأ اما اية النفر
فدلالتها مبنية على كون المراد منها الحث على النفر الى بلد للتفقه او البقاء فيه لسماع الاحاديث
وحملها ونقلها الى غيرهم ممن يعمل بها ومن المعلوم ان هذا اجنبي عن جلوس [illegible] العادل
في طرف المشرق والقطع بما عند الامام الجالس في الطرف الاخر المقابل له واخبار سائر الناس به
ليعمل به كذا قيل وفيه انه ليس في الاية الا النفر للتفقه مط من غير تقييد بالسماع فتفقهوا و[illegible]
التفقه الحاصل بالاجماع فالتقييد الذي ذكره لا وجه له نعم بعض الصور في القطع بما عند الامام
يشكل اندراجها في منطوق الاية ولعل بابه الصورة التي هي الغالب اذ كان سماع الاحاديث
انما يحصل بالنفر فكذا القطع بما عند الامام من دون تفاوت وليس تحصيله منحصرا في الفرض الذي
ذكره فلا اشكال في اندراجها فيه جيدا واما العقل فلان التحقيق ان انسداد باب العلم
انما يوجب انفتاح باب العمل بالظن في طريق الوصول الى الادلة السمعية المقررة واستنباط
الاحكام منها لا جعل الظن دليلا مستقلا بنفسه ولا القول بالاقتصار على العمل بالظن المخصوص
الذي قام على اعتباره الدليل المعتبر في ذلك الشرع فيعمل بالظن في طريق اثباتها لا مطلقا
بل تقتصر على المتعارف المعهود الذي امرنا بالرجوع اليه واستمرت طريقة الامامية عليه وهو النقل

النقل والرواية على وجه السماع والمشاهدة فيكتفى ح بنقل الواحد فى اثبات اصل السنة كما يكتفى بالتواتر غاية الامر ان هذا طريق علمى لذلك والاول طريق ظنى له وبهذا التقرير ظهر عدم جواز التعويل على النقل بطريق الاجماع فى اثبات السنة وعدم كونه من الطرق الموصلة اليها لانه ليس بمتعارف ولا معهود مع ان الكشف الحاصل للعقل من الاجماع وكذا دليل العقل مبناهما على التحصيل لا النقل ضرورة عدم كون رأى انسان وعقيدته دليلا لاخر كى يحصل الظن ح طريقا موصلا الى اثباته عند تعذر العلم وكذا باب العلم منسدة على العقل اذ لم يعرض له عارض من جهة نفسه يقتضى ذلك فلا يمكن ان يكتفى بظنه الناشى من علم غيره وهذا بخلاف الاجماع باعتبار السبب لمعلومية كونه مما لا يتحمل ح بالظنية اثباته والوصول اليه عند تعذر العلم على نحو ما قررناه فى السنة ونحوها الكتاب والحال فى الجميع ظاهر مما مر وقد يورد على ذلك ايضا ان حصول الظن المعتد به من كثير من الاجماعات المنقولة ممنوع لما عرفته مفصلا فى بيان ادلتها بل قد يحصل من اتفاق جماعة من الاساطين الاثبات على حكم ظن اقوى من الظن الحاصل من جملة منها مع انه لا يعتد به فلا يعتد بغيره مما هو ادون منه بطريق اولى وقد دفعناه فيما مر بان انتفاء الظن الشخصى منها غير قادح اذ يكفى حصول الظن النوعى منها وانكار حصوله منها ايضا لا وجه له وكلام المستدل مبنى على دعوى افادتها مثل الظن المذكور فلا تغفل وبالجملة الكلام فى حجية الاجماع المنقول من حيث كونه منقولا بخبر الواحد فاجماع الحيثيات الاخر لا تقدح فيه وعدم الاعتداد به من جهتها خروج عن مفروض البحث مع ان المثبت قد ينكرها فتبين مما ذكرنا ان الايراد المذكور غير وجيه نعم اورد عليه ايضا ان استناده مما فرض حصوله الى الكشف ممنوع بل منشاؤه ملاحظة السبب لان الاصل فى ذلك لمتتبعه وغيره فالظن انما ينشأ ح من حصول الظن بالكشف مع عدم حصوله من السبب المستند اليه الكشف المذكور وعلى هذا الكلام يتفرع عدم فرقهم فى الحجية بين التعبير بلفظ الاجماع والتعبير بلفظ الاتفاق مما لا يتضمن دعوى الكشف

كذا ذكره بعض اساطين الحنفية وحقيق ما يعتمد فيه ... كما او ... عن القول الحجة

الظن المطلق او الظن المخصوص او غيرهما من الاقوال موقوف على تحقيق الكلام فى دليل الانسداد وهو موضع ... حجية خبر الواحد وفقنا الله تعالى لتفصيله وكرمه

وهو وان كان لا يخلو من وجه الا انه لا يخلو من منع فتدبر وربما اورد على الطريقة انه بعد فرض حصول

من نفس الكشف فهو من الظنون التي قام الدليل المعتبر على عدم حجيتها كما سبق ودليل الانسداد

لا يقتضي حجية مثل كاشف مع حجابه في بعض مقدماته وانفق عليه القائلون به ووجه هذا الايراد

يعرف مما فصلناه واما السيرة فلانها لا تقتضي الا حجية اخبار الاحاد المنقولة عنهم بطريق السماع و

المشاهدة عن النبي ص والائمة ع كما قيل وتبعهم في ذلك الاستاد العماد دام مجده ويعرف

ما فيه مما مر في تقريب السيرة وجه الاستدلال بالسيرة على المقام ومحصل ان العبرة عندهم بحجية

العدالة الموجودة في محل البحث ايضا لا يكون الخبر به ما علم بالحس مما اتفق وقوعه اللهم الا ان

الكلام المذكور يمنع دعوى القطع بقبولهم اخبار العدل بمثل الاجماع لو اتفق وقوعه عندهم

لان القدر المتيقن في الجواز انما هو الاخذ بخبر العادل بغير الاجماع اذ لعل للحس مدخلية في

القبول لمكان بعد الخطاء فيه بخلاف الحدس القريب فيه ذلك اوانه فما قرب منه في الحس فافهم

وتأمل جيدا وكذا الكلام في الاجماع المستنبط من السيرة هذا كله في بيان عموم الادلة الا ان

المعروف فيما بينهم للتنازع فيه وادعى بعض المتبحرين ايضا عموم بعض الايات الاخر التي استدل

بها على حجية خبر الواحد كاية التحذير من الكتمان فان وجوب البيان على الاطلاق سواء كان

بالاخبار عن حس او بالاخبار عن حدس كل يقتضي وجوب القبول على الاطلاق ايضا الا ان يقوم

دليل على خلافه وما يقال من ان هذه الاية انما تقتضي حرمة كتمان ما انزل الله تعالى من البينات

والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب ووجوب اظهاره الذي يلزمه وجوب العمل به والاخذ

بمقتضاه واين هذا مما اظهاره مما وقع في القلب بالحدس والنظر بلا كتاب ولا خبر ليعمل به فلا

يخفى ما فيه ضرورة انه مبنى الاستدلال على اقتضائها وجوب بيان الاحكام الشرعية المعلومة كونها

من افراد العام عن ما الموصولة بالاخبار بها مثل العام لنقل السنة ولنقل الاجماع فان كلا

منهما بيان لما انزل الله تعالى من الاحكام الشرعية التي بينها في الكتاب للناس ولو البعض

بلا وخصوص النبي ص مما كان باعتقاد المخبر وحدسه فاذكره كون ما نحن فيه من باب اظهار

وتدبر

وتدبّر وكذا ادّعي ايضاً مفصّلاً كون ماداً على حجيّة خبر الواحد من الاخبار الواردة في العمل بالروايات نظراً الى صدق الخبر ومراد فاته على نقل الاجماع وما ذكره الاستاد دام ظلّه انه تعمّ من عدم شمولها الّا للرواية المصطلحة كان وجهه دعوى انصراف اطلاق الرواية الى المصطلحة ولعلّه لايخلو عن منع وعليه مبني كلام البعض المزبور مع انه قد يدعى ان المناط في العمل بالروايات كشفها عن صدور الحكم عن الامام عم ولو بلفظ آخر ولا يعتبر في الرواية حكاية الفاظ الامام عم ولذا يجوز النقل بالمعنى عندهم والمفروض ان حكاية الاجماع حكاية منه الحكم الصادر عن الامام عم بعبارة الاجماع او غيرها فيجب العمل به ح والمراد في هذا الكلام دعوى انه لا خصوصية للرواية المصطلحة وانه يكفي مطلق الاخبار بقول الامام ولو بمثل الاجماع حكاية وليس المراد دعوى الاكتفاء بمطلق الكاشف عن حكم صادر عن الامام ولو لم يكن في قسم الاخبار وح فما ذكره الاستاد دام ظلّه في ان هذا المناط لو تمّ له تنفي حجية الاجماع بل فتوى الفقيه اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى علي ابن بابويه لتنزيل فتواه منزلة روايته بل امضى بحجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام عم كالايخلو من نظر كما يعرف وجهه مما سبق وربما استدل على الحجيّة بالاجماع على حجيّة خبر الواحد فان السيد صرّح في امثال زماننا وبعوم معتقده بثبت المطلوب وفيه تامل فانه على فرض تسليم ما نقله عن السيد لادلالة فيه اذ لم يعلم كون مراده حجية مطلق الخبر بل غايته كاعن الكلام اعتبار في حجية الخبر في السنة المصطلحة وليس هذا مما نحن فيه ولا سيما مع ان صدق الخبر حقيقة عليه من الاشكال الواضح كما عرفت الكلام فيه مفصّلاً واما الاجماع المنقول عن العدة وغيرها على حجية الاخبار الآحاد فمن المعلوم عدم امكان الاستدلال به بنفسه على المقام لكونه من الدور الظاهر فلابد ح مع ارادة الاستدلال به على ذلك من ضم قيام قرائن قطعية على انعقاده على حجية مطلق الخبر على وجه يعلم تناوله لمثل هذا الخبر الذي هو مدلول الاجماع لمزور من الجهة نقل الاجماع او ادعاء كونه متواتراً كي يفيد القطع فتدبّر هذا وقد يجعل ذهاب المشهور الى جواز النقل بالمعنى مؤيّداً او دليلاً على قبول الاخبار بالاجماع بتقريب انهما كونهما عملاً بقضية حدس الغير وتنزيله منزلته ونظره فالقول باحدهما يستلزم القول بالآخر

مع جعله في قالب لفظ آخر

ويد فعه انهما مختلفان في نقل معنى قد برز الى الخارج في قالب اللفظ كما في نقل الخبر الناشئ عن الحس بالمعنى وفي نقل ما وقع في البال ولم يبرز الى قالب اللفظ اصلا ونسبته الى المعصوم على ان يكون في باب الرواية واما ما ذكره شيخنا في الفصول انهما يؤكد الظن بحجيته كونه في معنى الرواية فيكون حكمها في الحجية ولا يقدح كونه مستندا الى الحدس وكونها مستندة الى الحس وغلبة وقوع الخطأ والاشتباه في الحسيات الحدسيا وندرتها في الحسيات لان الكلام في النقل المجرد عما يوجب الوهن ولا ريب انه بهذا الشرط وان ندر وقوعه لا يقصر عن الرواية المعتبرة ان لم يفق عليها وان كانت الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتبار والاعتماد في الغالبية مطلق نقل الاجماع لكن الكلام بالنسبة الى الاصناف والافراد لا بالنسبة الى الانواع فانا نسلم ان نوع الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتبار من نوع الاجماع المنقول بطريق الاحاد ونمنع ذلك بالنسبة الى الاصناف بعضها من بعض في ثبت العقل بحصل من العقل عن ملاحظة ذلك فيه فعندي فيه نظر وتامل فانه قد اعترف بغلبة وقوع الاشتباه في الحدس وندرته في الحس ولو نفعه فرض الحجية في النقل الخالي عن امارات الوهن كي يقاوم الرواية المعتبرة اذ دعوى ذلك في حيز المنع ضرورة كون محل الكلام النقل الخالي عن امارات الوهن الخارجة عن حيثية الحدس لا النقل الناشئ عن حدس بعد وقوع الخطأ فيه فان هذا التقييد لا دليل عليه بل لا معنى له كما لا يكاد يخفى على من تامل وكذا ما ذكره فيها ايضا انه مما يحقق ذلك عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فتقبل الشهادة الناشئة عن الحدس كما تقبل الشهادة الناشئة عن الحس وكذا الحال في اخبار الوكيل واخبار ذي اليد فانه تقبل وان علم استناده الى الحدس ودعوى عموم اشتراط المشاهدة في الشهادة لانها من الحضور واضح المنع لانها تطلق كثيرا على ما لم يستند الى ذلك كما في الشهادتين ونحوها وكذا اخبار العادل عن فتوى المفتي فان علمه بها قد يستند الى الحس وقد يستند الى الحدس بملاحظة قول اتباعه وعلمه او التتبع في طريقته في الفقه ونحو ذلك فهو حجة في حق المقلد كنقل الاجماع في حق المجتهد على ان بعض انواع الرواية المعتبرة قد لا ينشأ عن الحس كالمكاتبة والوجادة فلا وجه لدعوى اختصاصها بالحسيات

الحسيات ولا يخفى ما فيه فان المشهور بل المجمع عليه عدم الاكتفاء بالشهادة في المحسوسات اذا لم
تستند الى الحس وهكذا الكلام في جميع ما ذكره من الامثلة فان دعوى القبول فيها اول الكلام
والعلم الناشئ عن الحدس في العادل الجازم فتوى المفتي حجة بالنسبة اليه لا بالنسبة الى غيره بل لا تعويل
الغير عليه واما النقض بالمكاتبة والوجادة فيمكن دفعه بان الكتابة بحكم الحس وان لم تكن منه
حقيقة لان الرسم عندهم بمنزلة النطق في الدلالة على ما في الضمير كيف وهو عندهم احد اللسانين
ومن هنا يتضح الفرق بينها وبين غيرها من اقسام غير الحس واما الوجادة فمقتضى ما ذكر وفي
معناها كونها من قسم الحس لانهم فسروها بوجدان احاديث بخط من يرويها معاصرا كان او لا
غاية الامر انه قد يعسر فيها في جواز التعويل عليها قيام القرائن الحالية على كون ذكرها بعنوان
الرواية اذ لا يخفى عليك ان هذا المعنى فيها حاجة تتضمن السماع او الكتابة لان ذكر لفظ الموجود
اما الصوات يكون بطريق القول او الكتابة والدال نص او ظاهر في السماع وان كان الكتابة
النقض بالمكاتبة فقد عرفت ما فيه فتدبر وتبصر

[illegible]

فرق بينهما ان نقل الثقة الحجة القطعية اذا كان ناشئا عن الحدس لا يساوق نقل الحجة الظنية اذا كان
ناشئا عن الحس فضلا عن ان يكون اولى منه في الاعتبار والحجية بالنظر الى المنقول اليه لما هو معلوم من
اولوية الحس من الحدس باعتبار البعد عن الخطأ والاشتباه كما تقدم بيانه سابقا نعم يتجه ما ذكره
بالنسبة الى نقل الامر القطعي عن الحس اذ لا خفاء في كونه اولى في الحجية على الغير من نقل الامر الظني
عن الحس ايضا كما انه يتجه ايضا لو كان نقل الامر الدليل الظني الناشئ عن حدس حجة على الغير لظهور
كون الدليل القطعي الناشئ عن حدس ايضا اولى منه في الحجية بل هذه الاولوية مما لا اشكال فيها
ولا تكاد تخفى على احد واما التقرير الذي ذكره فغير مستقيم كما بيناه مضافا الى ظهور كونه
مبنيا على الغالب والا كان فاسدا من جهة اخرى اذ قد تكون دلالة الحجة قطعية ايضا كما في
نقل النص كالاجماع اللهم الا ان يقال الا ان يتجه الاستدلال على هذا التقرير بالمساواة القطعية
لكنه مدفوع بان المقصود الاستدلال على الاستدلال المبني على الاولوية والفرض المذكور ان صح فهو
خروج عن مفروض كلامه على انه غير صحيح في نفسه لعدم تمامية المساواة ايضا كما يعرف مما ذكرنا
ولو تمت فانما يثبت بها بعض المطلوب ويبقى الاكثر وهو الاهم فافهم ومن ذلك كله يظهر لك
غرابة ما وقع من العلامة البغدادي في المحصول حيث قال بعدما ان نقل الدليل المذكور ليس المراد
القياس كي يمنع في الفروع فضلا عن الاصول ولا سيما مثل هذه المسائل اعني اثبات حجية الادلة
التي لا يكفي فيها الا القطع وانما المراد ان نقل الثقة اذا لم يقدح في الحجية الظنية فكيف يقدح
في القطعية قال وبالجملة فنقل العادل بعد ثبوت الحجية غرض انتهى هذا كلامه ويعرف ما فيه
مما مر والغرض في ذلك ما يظهر منه من تمامية الدليل المذكور وخطئه في الاشارة الى الاستدلال
به على الحجية صريحا وهو من ظنه من الغرابة بمكان واغرب منه ما وقع منه [illegible] ذكره فيها ايضا من ان جواز
التعويل على الخبر الواحد في نقل الاحكام مع كثرة الاعتناء بها لكونها الاصل بالنسبة الى اثبات
الاجماع فانه مما يتوقف عليه فيتسامح فيه ما لا يتسامح فيها وكثرة اسباب تطرق الخلل الموجب لضعف
الظن فيها كالنقيصة مجالا فيما هنا توجب حجيته بالاولوية اذ لا يخفى ما فيه ضرورة ان ما ذكره لو سلم تم

يتم لو كان الاخبار ببعض الاحكام مساوياً للاخبار بمثل الاجماع ولكن بينهما بون بعيد وفرق ظاهر اذ لا خفاء

فان الخبر عن الحس اقوى واولى من الخبر عن الحدس وتمام الكلام يعرف مما حققناه سابقا هذا وذكر بعض

بعد حكاية الدليل المذكور عن الحاجبي قال وفيه نظر وبيّن في الحاشية وجه النظر بامرين الاول كمنع قطعية

دلالة كل اجماع منقول عنهم فقد تنقل الفاظهم في المسئلة ودلالتها ليست بقطعية لقيام احتمال التجوز

والتخصيص ونحوهما الثاني بعد الاطلاع عليه وعلى بقائه وح فلا وجه للحكم بالاولوية من السنة هذا مضمون

ولا يخفى ما في الامر الاول فان مراد المستدل ان الاجماع في حد ذاته قطعي الدلالة فنقله لا محالة نقل دليل

قطعي لان المفروض نقل الاجماع الحقيقي[2] فرض احتمال المجاز ونحوه خلاف الفرض كما ان المنقول في الخبر في

نفسه دليل ظني حتى لو سمع مشافهة وبالجملة فالاجماع قطعي المتن ظني السند والخبر ظني المتن والسند

في الغالب وقد يكون قطعي المتن ظني السند كالاجماع وح واما الامر الثاني ففيه نظر مستغرق عن قريب انشاء الله

ويمكن تقرير الوجه الاول بنحو اخر كما ذكره بعض الاعاظم وهو انه قد يصدر من الجميعين قول يدل على توافق

اعتقادهم ولا تكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز او التخصيص ونحوهما غاية الامر انه خلاف الظاهر

وح يتوجه عليه انه ان اراد انه قد يصدر من بعضهم لفظ يدل على اعتقاده دلالة ظنية لا قطعية وهذا

مناف لقطعية دلالة الاجماع رد بانه لا يعتبر في صدق الاجماع اتفاق الكل بل المدار فيه على اتفاق

الكاشف عن قول الامام عم بالعلم وهذا قد يحصل باتفاق البعض والاكثر كما يحصل باتفاق الكل

فيكون ح كل ما يكشف عن قول الامام عم بالعلم وان صدر عن حصل من اتفاقهم الاجماع ولا يلزم تحقق

ما يكشف عن اعتقادهم علما بل ولم يعلم حال بعض افرادهم اذ لا يعتبر اتفاق الكل في الاجماع عندنا

كذا في الاشارات والظاهر عدم ورود ه على الكلام المذكور لان النظر مبني على ما عند القدماء من ان

الاجماع اتفاق الكل وح لا محالة ينافيه عدم العلم باعتقاد بعض البعض ورأيه ولا يكفي الفرق اللفظ

في ذلك ما لم يعلم ومن هنا يظهر سقوط جميع ما ذكره فلذا تنبه المحقق الايراد عليه بناء على التقرير المذكور

بانه ما لم يكن دلالة الاجماع قطعية لا يتحقق الاجماع ولا يصدق مفهومه لانه عبارة عن توافق الاراء

علما عند الجميع بل لا بد ان يكون كالضروري فلا يكفي ح الظن بذلك كما لا يكفي ايضا العلم باراء البعض

او الاكثر وظن اراء الباقين فما يقتضيه كلامه من صدق الاجماع وتحققه مع عدم قطعية دلالته كلا او

كلام

[2] يعني انه علم كون المنقول ذلك عند الناقل قولا انه نقل لفظ الاجماع تعالى في حيث هو اي باي معنى فسرها ليصح التعبير عنه بذلك اللفظ من غير ملاحظة كونه على وجه الحقيقة وان كان للفظ ظهور في ذلك وح

الجميع على ان المهم غريب الكم الا ان يكون مبنى كلامه هنا على انكار امكان العلم بالاجماع فرجع الى توجيه الناسع ان تصريح كلامه تعارضها كما لا يخفى فلم يبق اذن الا تنزيل كلامه على ما فهمناه اولا وان كان ظاهر كلامه ارادة المعنى الاخر فتدبر جيدا وما يقال من انه قد يبعد ان ناقل الاجماع قد يصل رهن لفظ تدل بظاهره على اعتقاده مدفوع بانه لا يقدح وان كان هو الغالب اذ العلم انما يعتبر بالنظر الى الناقل لا المنقول اليه وذلك لا ينافى علمه بما نقله وان استلزم عدمه بالنظر الى المنقول اليه وبالجملة الاجماع لا يكون الا قطعيا عند الناقل فلا ينافيه احتمال الاشتباه كما هو ظاهر ومن الغريب ما وقع من الفاضل التونى فى المقام حيث قال عند بيان مراد الحاجبى بكلامه المذكور لا يخفى ان الخبر الذى يسمعه الراوى عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظنى بل هو قطعى الصدور نعم هذا الخبر لو مروى عنه اذا لم يحف بقرينة توجب القطع ظنى وكذا بقرائن ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره فى هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوى بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظنى انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعى اولى بالجواز ومراده من نقل القطعى هو نقل مدعى الاجماع فان من يدعى الاجماع فهو يحكى لغيره ما هو يقينى له انه من الشارع بخلاف من يروى عن الراوى عن الشارع فانه يحكى ما هو ظنى له انه من الشارع هذا كلامه وانت خبير بان كلا من الخبر والاجماع قطعى الصدور بالنسبة الى الراوى من غير فرق بين كون المروى نصا او ظاهرا فان النصوصية والظهور انما يوجبان الاختلاف فى قطعية الدلالة وظنيتها ولا دخل لهما فى قطعية الصدور وظنيته كما ان كلا منهما ظنى الصدور بالنسبة الى المنقول اليه سواء كانا قطعى الدلالة كما بان كان المنقول فى الخبر نصا او ظنيها بان كان المنقول فيه ظاهرا واما الاجماع فانه قطعى الدلالة بالنسبة الى الناقل والمنقول اليه واما اختلافهما بالنسبة الى قطعية الدلالة حيث ان الخبر ظنى الدلالة بالنسبة الى الراوى والمروى له غالبا وقد يكون قطعيا بالنسبة الى الجميع ايضا نادرا فيساوى الاجماع ح وهذا هو مراد الحاجبى وموافقيه كما فهم من كلام شيخنا البهائى طاب ثراه وغيره واما ما ذكره الفاضل المزبور من المعنى المذكور ففى غاية البعد عن كلامه بل هو خروج عن مقصوده ومرامه فتامل جيدا الثالث ما ذكره الحاجبى ايضا وتبعه من تاخر عنه من المرسل عن النبى نحن نحكم بالظاهر اى بما يفيد الظن ولا ريب ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مما يفيده فيجب الحكم به بمقتضى الخبر اذ لا يجوز التخطى لنا

بسم الله تعالى

التحقيق لنا عما يحكمون به كيف ومن المعلوم انه بصدد بيان التعليم لكيفية الحكم ولا يخفى ما فيه من الضعف بل
بالارسال والجواز لا عامل به على اطلاقه مع انه في نفسه مما بلا دلالة امنع من السقوط بمكان فالاستناد اليه
ح من الخرافات واما ما اورده العضدي عليه من منع افادته الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون
غيره فوارد جدا لظهور منع البعد المذكور فان مجرد كون الاطلاع على الاجماع امرا ممكنا في حد ذاته
خلافا لشرذمة لا يقتضي باطلاع الكل عليه بحيث يبعد اطلاع واحد عليه دون آخر كما لا يخفى ولشيخنا
البهائي قدس سره في المقام كلام لا يخلو عن غرابة حيث اجاب عن الدليل المذكور بانه معارض ببعد الا
طلاع عليه وعلى بقائه وقال في الحاشية يعني ان جميع علماء العصر قائلون به مقيمون على اعتقاده اذ ربما
كان بعضهم مجهول الذكر لاعتزاله عن الناس قهرا عليه بحبس ونحوه او باختيار نفسه او ساكتا ادى اليه
اجتهاده او مظهرا خلاف مذهبه لتقية شبهها او كاذبا فان هذا دأبهم اذ لا يشترط في الاجتهاد العدالة
مع ان احتمال رجوع احدهم عن رأيه قائم كما هو شائع بين المجتهدين اقول هذا الكلام اليق
انسب بمن انكر امكان العلم بالاجماع وثبوته عنهم كما نسب الى احمد وهذا اخرج عن موضع البحث
اذ الكلام فيه مع القول بامكان العلم به من حيث كونه حاصلا بالكلام المذكور يقضي ضده
الخصم المنكر لذلك كما تقدم ذكره سابقا ثم افساد ايراد العضدي المتقدم بان اطلاع
الواحد على مثل هذا الامر المستبعد الموقوف على انتفاء جميع تلك الاحتمالات اقرب من اطلاع الجمع
الكثير والجم الغفير وكلامه هذا مبني على كلامه السابق وقد عرفت سقوطه في الغاية فقد يرد
على هذا الدليل نظير ما اورد على الدليل السابق بعدم اعتبار الظن في الاصول وخصوصا في
اثبات كونه حجة معتمدا كما ورد ليحرر ما هو هنا اظهر لان ظاهر الدليل الاول التمسك بالقطع
وصريح هذا الدليل التمسك بالظن وعلى كل حال فيعرف الجواب عنه هنا ايضا بملاحظة ما سبق
الرابع ما حكي عن بعض العلماء من ان الاجماع احد الحجج فاذا كان معلوم الحجية فليكن مظنونها كسائرها
وهو من الضعف بل السقوط بمكان ولا سيما مع الاخذ بظاهره كما ترى اذ ليس له وجه صحة الا
الا ارادة القياس وح فجوابه لا يحتاج الى بيان فان ارباب القياس لا يصححونه مع وجود الفارق فكيف
مع ظهوره ومن هنا حمله سيدنا العلامة البغدادي في محصوله على ارادة ان النقل لا يضر مع حجيته

فان النبوي المذكور قاصر سندا ودلالة لكونه عاميا غير مسند عندنا وصدوره كالجواز

ولا اطلاع عليه لموافقته للقاعدة المذكورة المروي بالشذوذ والندرة

ايضا

اصل الاجماع كغيره من الحجج اذ نقل الحجة لا ينفي كونها حجة كالخطاب فانه حجة شفاها ونقلا وضعف ظاهر

فان الخطاب انما يثبت حجيته منقولا من حيث قيام الدليل الخارجي على الاكتفاء بالظن فيه وكونه طريقا

كالعلم اليه لا من حيث كونه في نفسه وهذا ايضا حجة ومحتاج الى اثبات الدليل على ثبوت الاجماع الذي

هو في نفسه حجة بنقل العدل المفيد للظن ولا يكفيه في ذلك مجرد كونه اصلا من الحجج الشرعية القطعية

اذ لا اقل من الظن بمثل هذه الحجج والا لو كفى ذلك كما هو قضية كلامه لثبت الاجماع ونقل

الغير حتى مع قيام القطع بعدم كفاية الظن فيه وفساده اوضح من ان يبين فلاحظ وتدبر الخامس

ما وجدته في كلام بعض الاعلام من ان خبر الواحد دليل شرعي يثبت به الاحكام ويخصص به العمومات

ويقيد به المطلقات ويبين به المجملات ونحو ذلك فكما ان يثبت به الاجماع كغيره من الاحكام وفيه

ما لا يخفى ضرورة انه ان اراد كون خبر الواحد دليلا شرعيا لاثبات السنة المحكية عنه اتفاقا وذلك

ثبوت الاجماع به ايضا اذ المسلم كون خبر الواحد المتعلق بالمحسوسات في الامور الشرعية اللهم الا ان

المستنبطة
يريد الاستدلال بالقياس اذ لا يمكن اثبات تنقيح المناط فضلا عن قياس النحوي او منصوص العلة

وفساده واضح وان اراد كونه خبر الواحد من حيث هو دليلا شرعيا مطلقا والكلام فيه وهل

هو الا مصادرة على المطلوب السادس ما احتج به الذكرى على ثبوت الاجماع بخبر الواحد من انه

امارة قوية كروايته وهو ضعيف بين اذ لا دليل على وجوب العمل بمطلق الامارة الا ان يرجع الى

سابقه ويعرف ما فيه بما مر احتج موافقونا على عدم الثبوت بوجوه احدها ان الاجماع اصل من

اصول الدين ومعدول عنه مداركه فلم يثبت بخبر الواحد وانما يثبت بالقاطع وضعفه ظاهر لان

~~ذكرها رفع السنة التي هي من اعظم الاصول بل الاجماع في الحقيقة منها اذ المنقول انما هو دليلها~~

~~انها تثبت باخبار الاحاد كما تثبت بالتواتر وهي مما يقبل القطع~~ لانه ان اريد ان حجية الاجماع ثابتة

في اصول الدين ومداركه فهو مسلم الا انه ليس المقصود ثبوته بخبر الواحد بل ثبوت الجزئيات والخصوصيات

به وهذا مما لا يجري فيه كما في السنة اعني كلام الرسول من حيث انها من اصول الدين ايضا ولا كلام عندهم

في ثبوتها بخبر الواحد وان اريد ان خصوصيات الاجماع من اصول الدين فهو ممنوع فلا مانع

عندهم
الخصم من ثبوته بخبر الواحد وهذا الجواب اولى واسد مما في المعالم من الجواب عن ذلك بالنقض بالسنة

لادلة

لانّ مقتضاه الاعتراف بكون ذات السنة اعني قول النبي ص من اصول الدين وكذا ذات الاجماع
كذلك وهو مما لا معنى له لانّ ذلك لا ينطبق على معنى الاصول اعني القواعد والضوابط التي يستنبط
منها الاحكام الفرعية فتعيّن ح ان يكون المراد انّ كون الاجماع المنقول حجة من اصول الدين و
ادلته كما ذكرناه ومثل السنة وغيرها من اصول الدين ثانيها اصالة عدم الحجية خرج الاجماع
المحصّل فيبقى غيره على وفق الاصل وهو عندي متين بعد ما عرفته سابقا من بطلان ادلة الخصم

مااستند اليه م

ومن هنا يظهر انّ ما في الفصول من ردّه بانا قد بيّنا ما يوجب الخروج عنه ساقط ثالثها انّ
الاخذ بالاجماع المنقول تقليد لناقله في مؤدّى نظره واجتهاده اذ الاجتهاد قد يفضي الى القطع بالحكم
فيجوز ح ان يسنده القاطع بها الى كل من يقطع بحجية علمه في ذلك من الامام وغيره ومنه ينفتح باب
الاجماع فالتعويل على نقله راجع في الحقيقة الى التعويل على فتوى ناقله وهو غير جائز لاطباقهم على
عدم جواز تقليد المجتهد المتمكّن من الاجتهاد الفعلي وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكّن من
مراجعة الاحياء، وهذا الوجه عندي غير صحيح لانّ ما ذكر بعينه جار في التعويل على الرواية
فانّ الراوي قاطع بالحكم ايض فيلزم ح ان يكون الاعتماد على خبره وروايته تقليدا له في فتواه
وما ادّى اليه نظره واجتهاده وهو مما لا يمكن الالتزام به فالصواب عدم كونهما معا من التقليد
في شيء بل هما من التعويل على الرواية الذي لا كلام في جوازه للمجتهد على كل حال نعم هنا كلام
آخر قد ذكرناه سابقا ايض وهو انّ الاعتماد على نقل الغير الاجماع لا يخلو من نوع تقليد له بالنسبة
الى القطع بحصول الاجماع وانعقاده اذ هذا هو اللازم على القول بجواز نقله بعنوانه نقل فيما نقله
والعمل به لا بالنسبة الى ما حكم به وادّى اليه نظره واجتهاده بواسطة تحصيل الاجماع وعثوره عليه

ولو على سبيل القطع م

فانّه معلوم العدم عند التأمّل واما ما اجاب به في الفصول من انّ التعويل على نقل الاجماع ليس
من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على تتبع الفتاوى وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع
على انتفاء المعارض له وهذا كله غير معتبر في التقليد بل هو نحو الاعتماد على الرواية ومن المعلوم
عدم صدق التقليد عليه لاعمال الضوابط الاجتهادية فيه فكذا الاعتماد على نقل الاجماع فعندي فيه

نظر لمنع ابتناء التعويل على نقل الاجماع على التتبع وتحصيل الوثوق والاطمئنان بصحة النقل بل يكفي في ذلك مجرد
نقل العادل المفيد للظن القوي بثبوت المنقول وصدق الناقل ولا يحتاج الى ازيد من ذلك كما ذكره ولعلها
وهذا مما لا خلاف فيه على الظاهر عند القائلين بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد نعم ربما يحكى عن بعض المحققين
اعتبار ما ذكره الا انه لم يوافقه احد في ذلك كما ستسمعه كلامه بما فيه ان شاء الله تعالى نعم لا خفاء في ابتناءه
على عدم وجود المنافي المعارض له ولو في المقام فضلا عن الارجح ومن هنا يظهر ان ما قرره في جواز المنع
فليتأمل هنا ومن ملاحظة ما قررناه في الايراد على الدليل يعرض يعلم ان ما اجاب به في الايضاح
ان التقليد عبارة عن الاخذ بالفتوى والفتوى عبارة عما بنى عليه المفتي وحكم به وهذا امر مغاير للاجماع
الذي مرجعه الى القطع بقول المعصوم ع لمعلومية كونه الدليل لا غير الدعوى فلا يكون الاخذ بالاجماع
المنقول ح اخذا بالفتوى كي يكون من باب التقليد غير ناهض باصله بل بدفع الدليل السابق عند التحقيق
فقد يرد فيها ايضا جواب ثالث وهو انه لو سلم ان مثله يعد تقليدا فدعوى المنع من التقليد مطلقا ممنوع
كيف وقد ثبت جوازه في حق المجتهد في بعض المباحث كمباحث اللغة والعربية والرجال فلا مانع اذن
من ثبوته في المقام ايضا وهذا الجواب محل للنظر من وجوه اما اولا فلان ثبوته في بعض المواضع لقيام
الاطباق عليه لا يقتضي ثبوته فيما نحن فيه كيف والاطباق قائم على عدمه فرضه ثم ان كلماتهم متفقة
متطابقة في الفروع والاصول على عدم كون قطع الغير من الادلة بالنظر الى كل احد وانه ليس بحجة
كذلك من غير فرق بين قطع فقيه بحكم من الاحكام او قطع جماعة من القدماء الذين لا يعملون الا
مع العلم واليقين او غيرهم في عدم الحجية فهم متفقون على عدم الاستناد الى ذلك في معنى اية او رواية
ولا كذلك الامر في معنى لفظ او معرفة حال الرجل او بيان قاعدة نحوية او صرفية او بيانية فانهم متفقون
على جوازه ولكن بهذا الفارق فيقاس احدهما على الاخر مع الحال هذه سقطة في الكلام واما ثانيا فلانه
يمكن ان يقال ان الجرح والتعديل في كلام علماء الرجال مبنيان على الظن والترجيح في مقام العمل كما هو
شان المجتهد ومنشأ ذلك الاستنباط والاجتهاد الحاصل له من الامارات الظنية والقرائن
التي ليست بقطعية لا على العلم واليقين الحاصل من الاخبار المتواترة ونحوها واما ائمة اللغة فالذي

فالذي يقتضيه التأمل والتدبر أن كلامهم مبني على استقراء المحاورات وتتبع الشواهد والامارات
الدالة على حصول العلم لهم والقطع بما يذكرونه في معاني الألفاظ على كثرتها وغرابة كثير منها أو في ضبط صورها فيها
وحركاتها وسكناتها واشتقاقاتها باختلافها أيضا إذ لا سبيل لهم غالبا إلى تحصيل ذلك فلا محيص
عن القول بأن بناءهم على الظن الناشئ من ملاحظة الشواهد وتتبع الموارد وعلى هذا فالاعتماد
في تحصيلهم عليهم في معرفة معاني الألفاظ فالظن الحاصل لهم من كلام حذاقهم ومهرتهم وثقاتهم والوثوق
بهم فيما يرجع إلى علومهم وفنونهم التي صرفوا فيها كثيرا من أعمارهم وأوقاتهم مع جودة أذهانهم وجلاء
أفكارهم وبذل المجهود على حسب ما أمكنهم ووسعهم في أزمانهم فهو نظير الاعتماد على قول أهل الخبرة
السوقية والأطباء وأمثالهم فيما يتعلق بهم ويرجع فيه إليهم وهكذا الحال في أئمة العربية بالنسبة
إلى الكثير مما استنبطوه من المسائل والضوابط التي تفرد بها بعضهم واختلفت فيها آراؤهم كما يشهد
به ملاحظة عللهم وأدلتهم ومراجعة كتبهم وأقوالهم وحيث ثبت هذا بالاتفاق فلا مفر عن
الالتزام به بخلاف الأحكام الشرعية فلا يعتمد فيها على ظنون آحاد الفقهاء الفضلاء والسعداء
الأتقياء المتورعين المحتاطين العدول والثقات وفتاويهم وأحكامهم وترجيحاتهم لقيام الإطباق
على ذلك ولبعضها أن الأخذ بالخبر إنما هو لاستفادة الظن منه فإذا كان المخبر به مما لا يظن وقوعه
بل مما يظن عدمه لم يؤخذ به كما إذا أخبر الواحد بما شأنه التواتر ومن المعلوم أن الاطلاع على
اتفاق العلماء في سائر الأقطار في زمان واحد من المستبعدات إن لم يكن من المحالات ولهذا قال
ابن حنبل كل من ادعى الإجماع فهو كاذب فيجب الإعراض عن مثله ولا يجدي ما فيه فإن إنكار إمكان العلم
بالإجماع بعد تحققه واستبعاد ذلك لا يلتفت إليه كما تقدم الكلام فيه آنفا وأما حجية
الظنون الأخبار بالإجماع فهي بديهية وجدانية ولو تأمل المتأمل ووجد موارد الإجماع أكثر
من موارد الأخبار لاتضح له ذلك كيف وأكثر الأخبار وارد في موارد خاصة وإنما تعدى منها
إلى غيرها بمعونة الإجماع على أنا إذا قلنا بكون حجية الأخبار من باب التعبد سقط الكلام المذكور
ومنها أنه لا بأس خاصيتها أن طرق تحصيل الإجماع كثيرة تختلف في إفادتها الإجماع بالنسبة إلى المحصلين
فرب طريق يحصل به الإجماع بالنظر إلى شخص دون آخر ومع قيام هذا الاحتمال كيف يمكن التعويل

على تحصيل القرينة في حصول العلامة البغدادي في شرح الجواب عنه بانه لا اختلاف في طريق التحصيل
وانما هو في طريق الاستكشاف فاذا اعتبرنا مقالته وصدقناه في دعوى حصول الكشف الاجمالي ترتب
عليه الاستكشاف بسائر الطرق وبالجملة فتصديق الناقل في تحصيل الاجماع وتنزيل نقله منزلة
التحصيل انما كاف ولا يقدح تعدد سبب الكشف واختلاف طرقه اقول وكلامه هذا
مناف لما ذكره في شرح الوافية حيث انه لما اختار في كون الطريق الى معرفة الاجماع والعلم باتفاق
كلمة السلف واستقلال طريقتهم قال في جملة كلام له في توجيه الطريق المذكور غير ان الاقدام في
استعلام تلك الطريقة متفاضلة والمراتب متفاوتة بحسب القرب من ايام اهل العصمة والبعد
الآن فالقريب عاثر على اتفاق جماعة من اهل الاصول وغيرهم وظان انه قد اصاب بطريقة يستكشف
بها اتفاق الكل ومقالة المعصوم وليس بمصيب واخذ يدعي الاجماع وهو لم يطلع الا على مقالة
البعض مع انه ليس بكاذب فان كلامه هذا بل لا يكون صريحا بل صريح في اختلاف طرق تحصيل
الاجماع وتعددها وهو يقتضي بعدم امكان التعويل على نقل الاجماع اذ الجواب المذكور ربما لا
يجدي نفعا وتحقيق الكلام في الدليل المذكور يعرف من تنقيح البحث في طرق تحصيل الاجماع نسئل
الله تعالى التوفيق له ... سادسها ما ذكره الشيخ العلامة قدس سره في رسالة كشف القناع وملخصه
ان اكثر الاجماعات المتداولة في كتب الاصحاب لا يمكن التعويل عليها ولا الركون اليها لان منها ما يبتني
على بعض الوجوه المتقدمة التي لا ينكشف بها رأي المعصوم حتى عند مدعيه والقائل به ومنها ما
يحتمل ذلك وغيره ولا يصح الاستدلال بالمحتمل من دون تبين حقيقة الامر بل ينبغي ان يؤخذ بالمتيقن
او يلحق بما ثبت واشتهر خصوصا مع صحته عند الناقل وعندنا لان الاول يعلم تصحيحه ومنها ما
يبتني الكشف فيه على الوجه الثالث الذي قد انكشف فساده وذلك كاجماعات الشيخ ومنها ما منها
ما يحتمل ابتناؤه على ما ذكره الشيخ وذلك كاجماعات المرتضى بل قد يظن ومن المعلوم انه يكفي في
عدم جواز الاعتماد عليها على الاجماع الذي حصله الغير بمجرد احتمال ذلك وبظنه فضلا
عن الظن ومنها ما يبتني الكشف فيه على الوجه الثالث كالوجه الرابع والخامس وقد عرفت ما فيهما وعلى الوجه
الاول وقد بينا استحالته عادة فيما لم يقم على الحكم دليل قطعي غير الاجماع الا في نادر من المسائل ولا يمكن ح تنزيل

تعويل الاجماعات المذكورة مع كثرتها على وجه يتخلّص مسئلة من مسائل الفقه عنها الا قليلا فلعل على ذلك مع ان احتمال
حصول ما هو معتبر غير كاف في الاستدلال بها او على الوجه الاجمالي فانّ وجدانه كالاول كما سبق ومنها ما كان
منشأ الكشف فيه عدم وقوف منقيه على المخالف في ذلك المورد او على عدم معرفة مراده او وجدانه لنفسه كما
اذا علم من طريقتنا وكلامنا انه لو اطّلع عليه لرجع عن تلك الدعوى وانكرها اشدّ انكار وهذا ثابت في كثير
من الاجماعات المزبورة فلا يعتدّ بها مع ثبوت الخلاف وظهوره لانّ الناقل للاجماع اذا كان
حاله ذلك فغيره اولى بالانكار وعدم الاعتبار فاتّضح انّ مثل هذه الاجماعات ليست بحجّة على الغير
ولا يلزمه قبولها ومنها ما عدل الناقل عنه ولم يعتدّ به بان نقل اجماعا آخر في مقابله او افتى بخلافه
او تردّد فيه فغيره اولى بان لا يعتدّ به وهذا كثير في كلام الشيخ وغيره ومنها ما عرف فيه الناقل بما لا
يجامع وجود الخلاف في فرض وجود المخالف السابق على زمن النقل وحكم بعدم اطلاعه عليه وكونه في نقله
في نقله واستكشافه لا لحصول الكشف له مع وجدانه ومنها ما ادّعي فيما لا يمكن فيه الكشف وهو كثير
في الاصول والفروع كما يعرف بالمتتبع الى غير ذلك من صنوف الاجماع وضروبه التي تعرف بالمراجعة
الى الرسائل المزبورة وقد يجاب عن هذا الاستدلال بانّ بطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل نعم
يوجب الوهن فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظنّ بصحّة نقله اتّجه التعويل عليه وفي هذا
الكلام تامّل ضرورة انّ المفروض انحصار طريق الاجماع عند ناقله في امر واحد وبطلان ما عداه
عنده ايضا وكذا المفروض انّ تحصيل الاجماع لحصله دليلا يستريح اليه في العلم بالاحكام الشرعيّة
~~عنده ايضا وكذا المفروض انّ تحصيل الاجماع لحصله دليلا يستريح اليه في العلم بالاحكام الشرعية~~
منشأ الكشف
عمله بالاجماع الذي حصله وح فلا يبقى شكّ ولا ريب في انّ هذا الاجماع انّما هو الطريق
الذي يرى صحّته لا ما يرى فساده من الطرق والّا كان عاملا بالاجماع مع العلم بكونه طريق
الكشف فيه احد الطرق الفاسدة عنده وهذا ممّا لا يعقل من مثله ويؤيّد ذلك وتحكيكه انّهم
استوفوا ذلك وقرّروه في كتب الاصول ليرجعوا اليه في المسائل الفقهيّة كما هو واضح جدّا نعم
لو لم يتحقّق علم محصّل الاجماع به واحتمل كون مبنى الكشف في الاجماعات المذكورة احد الطرق
الصحيحة عند غيره لا الطريق الصحيح عنده اتّجه الكلام المزبور الّا انّ المفروض خلافه كما لا يخفى
واجاب الفاضل التستري عن ذلك بامرين الاول انّ طريق الشيخ غير منحصر فيما مرّ بل كلامه صريح في حجّية ما هو المعروف بين القوم

فالاجماعات الواقعية في كلامه مبنية ايضا على الطريق الموصوف فيما بينهم الآن ثم انا لو سلمنا ما ذكر فدعوى الشيخ

الاجماع على الاطلاق من دون تعيين الطريق وبيانه ظاهر في ارادته الاجماع بالمعنى المعروف لان غرضه

من هذه الدعوى اعتماد من يجيء بعده عليه في اثبات الاحكام وهذا التزام بما عرفت والا لبين الطريق

وعينه او لزم التدليس في كلامه وهو بعيد عنه اقول والامر الاول في الجواب في غاية السقوط لانا نجزم بهما

حجيتين سببيتين مفصلا ان شاء الله تعالى واما الامر الثاني ففيه ان دعوى كون اجماعاتهم المنقولة في

كتبهم لا اجماعا دالا عليها في الاستدلال واضح المنع في كلا ظهور منه ادعائهم الاجماع على الاطلاق

في كتبهم الفقهية في ارادتهم غير ما اختاروه من الطرق في علم الاصول

احتج الفاضل التوني قدس سره على ما صار اليه من التوقف بعد الاطلاع على الاجماع بمعنى اتفاق جماعة لا يعلم
دخول الامام ع فيهم بل يعلم خروجه عنهم الا انه علم عدم افتائهم الا بما سمعوه عن رئيسهم وامامهم ع و
باختلاف الاصطلاحات لان الظاهر كون المراد باجماعات القدماء مثل السيد والشيخ وغيرهما المعنى
المصطلح عليه عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة على امر ولو في زمن الغيبة فلا يبقى ح وثوق باجماعات
امثالهم ويظهر من بعض اصحابنا اطلاق الاجماع على اتفاق علمائنا وان علم عدم دخول الامام فيهم اعتمادا
على قاعدة اللطف الواضح فسادها هذا محصل كلامه اقول اما الدليل الاول ففيه ان هذا انه لا يتجه مختاره في
يلزم ان
صورة اطلاع الناقل على الاجماع المذكور وعلمه به في نظره واعتقاده مع ان هذه الصورة هي مفروض البحث
وما ذكره خروج عنه كما لا يخفى على من تامل وبهذا يظهر الجواب عن الدليل الثاني ايضا كان المتنازع فيه ثبوته
بنقل الاحاد من حيثية كونه كذلك واما الحيثيات الاخر فلغاة وح يسقط الاستدلال المذكور
وقد يورد عليه ايضا بانه غير مختص بالاجماع المنقول بخبر الواحد بل يجري في المنقول بالتواتر ايضا
بعد فرض العلم بكون الاجماع في لسان اربابه بمعنى الاتفاق في زمن الغيبة فان هذا المعنى على تقدير
تحصيله لا حجية فيه فقصارى ما يمكن ان يكون نقل النقل بطريق التواتر بمنزلة التحصيل ولا يعقل
ازيد عليه هكذا ذكره السيد الصدر ره وتبعه عليه المحقق البغدادي قدس سره في الشرح ولا
يخفى من بحث فان الاستدلال بما هو اعم من الدعوى ليس بامر مستنكر على ان الظاهر التزامه بعدم
الحجية في صورة التواتر ايضا مع الفرض المذكور ولا غرابة في ذلك كما لا يخفى هذا وقد وقع من الفاضلين
المذكورين كلمات في تحرير بيان مراد الفاضل التوني طاب ثراه من كلامه السابق بينة الضعف واهية السند
ان شئت فلاحظها في كتابيهما واما ما في الاشارات من ان بعد الاطلاع لو قدح فانما يقدح في الحجية
نظرا الى عموم عدم شمول ادلة الخبر المثلر له اصلا ولا فحوى او حصول الظن بمخالفة الواقع فلا يصير
منشأ للتوقف فيه فعلم انه نهض معارضا لعموم ادلة الخبر فيحصل التوقف كما انه انما يمنع عن حصول
الظن بالاصابة في الحدس فلا يبقى ح الا الشك ومن قال بالتوقف وكذا ما فيها ايضا من ان بعد الاطلاع
ليس باعتبار عسر حصوله بل باعتبار ندرة مصداقه بالنظر الى الخلافيات فلا يصير منشأ للاشكال اصلا
مع ان شيوع وجوده اكثرها بدقيق النظر كما يظهر للمتدبر مدفوع بانه انما يتم مع ابطال ما وجه به

دعواه من عدم وجوده فعلى المورد ح ان يذكر ما يصلح للنظر فيه على انه يمكن ان يقال ان بعد الاطلاع بالاعتداد

المذكور يصلح منشأ للاشكال والتوقف ايضا لانه يوجب حصول الظن او الاحتمال القوي باشتباه الناقل

فتدبر واما الاعتراض على الاحتجاج المذكور ايضا بانه كما حكاه السيد الصدر ره في شرحه بان الاجماع الحقيقي

عندهم هو ما افاد القطع بالحكم الواقعي خصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد واتباعه وهذه

الافادة باعتبار القطع بدخول قول المعصوم عليه السلام من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة

فحصل الوثوق ولا اشتباه فمعروف فيه نظر بملاحظة ما بيناه في تقرير الاستدلال وتوضيحه فلاحظ وتدبر

وانا اصغر عنه ولا دخل له فيه

بقي الكلام في ذكر ما حققه وضبطه [اختاره] المتبحر العلامة الشيخ اسد الله اعلى الله في الجنان مقامه قال

في رسالته كشف القناع وفصل الخطاب في الباب بعنوان الاجماع المنقول في كتب الاصحاب بالخبر المبني

على دخول المعصوم بعينه او ما في حكمه في المجمعين سواء كان النقل بلفظه المنقول الى معناه المصطلح عندهم

ام بسائر الالفاظ وسواء ذكر في مقام الاحتجاج او نقل الاقوال انما يكون حجة على غير الناقل ومعتبرا في

حقه باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم او عن الدليل القطعي او مطلق الدليل المعتمد به

وحصول الانكشاف للمنقول اليه والتمسك به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف للناقل

ثم انه قدس سره اطال الكلام [اطنب المقال] في بيان وجه حجيته باعتبار الاول وملخص كلامه ومحصل مرامه ان

القدر المحتمل حصوله للناقل من اطلاعه عليه من اقوال المجمعين ان كان مما يكشف بنفسه او بضميمة

الذي يصدق عليه الاتفاق

ما حصله وتتبعه المنقول اليه منها ايضا عن قول المعصوم او مطلق الدليل المعتبر عند الكل كان

حجة على الناقل وعلى غيره بعد نقله له بناء على القول بحجية خبر العدل في جميع المحسوسات سواء كانت

احكاما شرعية او موضوعات تتعلق بها والاقوى والاشهر بان هذا المعنى مسلم عند جميع

القائلين بحجية الخبر في الجملة وعليه لزوم به في نقل الشهرة وفتاوى احاد العلماء على ما صرح

به في الرسالة المذكورة وانما المفروض في هذه المسألة حجية الاجماع المنقول من حيث نقل المنكشف

والمجعول في معنى نقل السنة كما مر بيانه مفصلا وقد قطع بعدم حجيته من هذه الحيثية

فهو من المنكرين لها في مفروض البحث والذي يساعد عليه النظر الان حجيتها اختاره والتطامي

هذا وخلاصة الكلام في الاجماع المنقول بطريق الآحاد ان يقال انه لا اشكال في ان معنى الاجماع في اصطلاح
الامامية هو الاتفاق الكاشف في الجملة ولكنهم اختلفوا على انحاء في تعيين الكاشف هل هو اتفاق
جميع الامة او الامامية او الشيعة او نحو ذلك من الالفاظ التي تتناول بظاهرها الجميع حتى الامام
كما هو طريقة قدماء الاصحاب او اتفاق من عدا الامام من احد تلك الفرق او جماعة منهم مع عدم
العلم بمخالف لهم كما هو طريقة الشيخ ومن تبعه وهي المسماة بطريقة اللطف او اتفاق اتباع الامام
واصحابه الذين لا يصدر منهم الا عن رأي رئيسهم ومتبعهم ع كما هو طريقة المتأخرين المسماة
بطريقة الرئيسية والمرؤوسية وهذه الطرق الثلثة هي المعتمدة المتداولة فيما بينهم وان ذكروا
عدة طرق اخر ايضا للاستكشاف كلها فيها ما فيها كما فصل في موطنه اذا عرفت هذا فنقول ان
العلم باقوال الاصحاب وقول الامام ع اما ان ينشأ عن حس بان يسمع الحكم من جميع المجمعين او
جماعة منهم فيهم الامام ع لا بعينه فيحصل له العلم بقوله ع وهكذا الحال في الفعل والتقرير فانهما
من قسم الحسيات باعتبار المشاهدة واما ان ينشأ عن حدس بان يحصل له من حال العلماء حسن الظن
بجماعة السلف او تكون هناك امور تستلزم باعتقاده وحدسه ان العلماء حتى الامام ع
قائلون بذلك كما ذكره بعض الفحول واما ان ينشأ العلم باقوال الاصحاب فقط عن الحس دون
العلم بقول الامام ع كما اذا سمع مثلا القول من الجميع فهذه صور ثلثة ولا تتصور رابعة اما الصورة
الاولى فلا ريب في حجية نقل الاجماع فيها لكونه من قسم خبر الواحد ضرورة كونه اخبارا عن
بقول الامام ع عن حس فلا مناص عن قبوله ولا يعتبر في ذلك معرفة الامام ع بعينه حين السماع
منه ولئن خرج عن الخبر المصطلح الخبر الواحد فلا يخرج عن الحجية ووجوب العمل به كالعمل بالخبر المصطلح
الا ان الشأن في تحقق مثل هذا الفرض فانه مقطوع بعدمه في مثل اجماعات القدماء كالشيخين
والسيدين واضرابهم فما ظنك اذن باجماعات من تأخر عنهم وينادي بذلك كلمات صريحة للشيخ
في محكي العدة والتهذيب منها قوله في مقام الرد على السيد حيث نفى طريقة اللطف في مثل الاجماع
انه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين ونحو ذلك من كلماته في كتابيه

في مواضع منهما

وأما الصورة الثانية فلا ينبغي التأمل في عدم اعتبار نقله فيها لأنه إنما يكتفي بالإخبار بقول الإمام عن حس
الناشئ عن الحدس إذا كانت آثاره حسية كي يساوي الإخبار بالملكات التي لها آثار ولو أغمض
عن فرض كونها آثاراً حسية أيضاً كما سمعت لا ريب في عدم حجية الإخبار ح لأنهم اتفقوا على
عدم الاعتناء بالإخبار في العقليات الصرفة فلا يكون إخبار الغير من العدل إلا بمقابل المدار
على إدراك الشخص بنفسه ولا عبرة بإدراك الغير كيفما كان ومن هنا بان الفرق بين الإخبار
بالعدالة وغيرها من الأمور الحدسية وبين الإخبار بمثل الاتفاق وإن الاكتفاء بالأول
لا يستلزم الاكتفاء بالثاني ولو فرض حال الإخبار المذكور كحال ما نحن فيه من الإخبار بالاتفاق
كانا سواء من غير فرق بينهما أصلاً ولا سيما في عدم الاعتناء والاعتبار كما أنه لو فرض العكس
لم يكن فرق بينهما أيضاً في الاعتناء والحجية كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى نعم هنا أمر آخر وهو
أنه يمكن قبول خبره بالنسبة إلى اتفاق من يحتمل في حقه علمه بفتواه وأهم بطرق تحصيل فتوى العلماء
الذين صنفوا في كتب الفتاوى إذ لا ملازمة بين هذا وبين عدم قبول خبره في حق من علم
استناده في نقله إلى الحدس لا إلى الحس وح يكون نقل الثقة العدل الإجماع في الغالب حجة بالنسبة
إلى اتفاق المعروفين من أهل الفتاوى ولا ينافي ذلك وجدان الخلاف في كثير من الموارد التي
نقل فيها الإجماع لإمكان أن يكون مراد الناقل ما عدا المخالف بأن راجع كتب الموافقين في
الحكم اليهم ولم يمكن أن يكون هذا منه أمارة على رجوع المخالف عن الخلاف فمجرد وجدان المخالف ح غير
مناف لدعوى الإجماع منه ومن هنا يظهر عدم الحاجة إلى توجيه ذلك بإرادة غير من نراه
مخالفاً وحيث ثبت هذا فإن كان اتفاق أرباب الفتاوى الثابت بواسطة إخبار العدل
الثقة مما يوجب في حد ذاته عادة موافقة الإمام ع فلا إشكال في الحجية وإن لم يكن كذلك احتيج إلى
إلى ضميمة قرائن وأمارات أخر يحصلها المتتبع ومراعاة أقوال من تأخر عن دعوى الإجماع
مجموع الاتفاق المذكور مع هذه الأمور مما يحصل منه القطع بأن هذا الحكم رأي الإمام ع لأنه
من الأمارات العادية التي يستحيل تخلفها عن العلم بقول الإمام ع ولا إشكال في حجية جزأي الأول

ضرورة كونه ح من التقليد الحقيقي الذي لا يسوغ للمجتهد المتمكن من الاجتهاد م

خبر الواحد بالنسبة الى اتفاق ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى ضرورة المفروغية عن قبول خبر
العدل في المحسوسات فيقوم ح مقام وجداننا بانفسنا ذلك او سماعنا منهم كما يرشد الى ذلك
ان مجموع ما يوجب عادة العلم بقول الامام عم من الاتفاق المذكور والامارات الخارجية اذا اخبر
به العادل عن حس اخذ به وعول عليه وعمل بمقتضاه ولا ريب انه لا فرق بين هذا وبين بعض
المجموع فلا ينبغي التامل ح في قبول خبره بالاتفاق المزبور وان كان اتفاق ارباب الفتاوى المأثورة
عنهم على تقدير حصوله لنا بالحس مما لا يوجب في حد ذاته ومع ملاحظة شواهد اخر ايجابا
عاديا القطع بموافقة قول الامام عم وان كان قد يوجبه اتفاقا لم يكن خبر العدل به حجة تعبدا
لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بمعونة امارات اخر لا مطلقا
ومن هنا يظهر ان اخبار العدل باخبار عشرين بموت زيد مع فرض ان هذا الاخبار مما يمكن
ان يحصل منه العلم ويمكن ان لا يحصل لا يكون حجة بالنسبة الى موت زيد لان المفروض عدم
لزوم موت زيد للاخبار بموته والحاصل ان خبر العدل حجة بمعنى الحكم بترتيب ما يدل عليه الخبر به
دلالة مطابقية او تضمنية او التزامية عقلية او عادية او شرعية ولا عبرة بالمقارنات الاتفاقية
ثم انه لا يشترط في حجية خبر العادل بالاجماع ان يكون مجموع ما يثبت به من اتفاق المعروفين
من اهل الفتوى وما حصله المنقول اليه من الشواهد والاقوال مما يحصل منه القطع بموافقة
قول الامام عم خاصة بل يكفي ايضا كونه مما يحصل منه القطع بوجود دليل ظني معتمد به فيمكن
جعله ح دليلا لاثبات الاحكام الشرعية بل قد تكون الفتاوى المنقولة اجمالا عند نقل الاجماع
مما توجب عادة وجود دليل معتبر وح فيكون الاجماع المنقول بنفسه حجة بعد ثبوت حجية
خبر العدل في الامور الحسية اللهم الا ان يمنع افادتها ذلك ولو كانت قد توجبه احيانا
هذا كله في الصورة الثانية واما الثالثة فالظاهر قبول الاخبار بالاجماع فيها ايضا لانه اما ان
يجعل الحجة ح نفس اخباره باتفاق الكل المفروض ظهوره من كلامه وهذا مما يستلزم عادة موافقة الامام عم

او بفعل الحجة اخباره بالمنكشف الذي هو قول الامام عم وهذا مما لا ريب في اعتباره وان كان
المخبر به امرا حدسيا الا ان في كونه اماره ولوازم حسية كفاية في ذلك فانه واقع في غالب موارد
لا يمكن انكارها كما ذكرناها غير مرة وقد نبه على الوجهين المزبورين بعض افاضل السادة
المحققين كما ستسمع عنه سابقا ولكنها الكلام في تحقق مثل ذلك الامر المحسوس في الاجماعات
المنقولة فان الاطلاع على اتفاق الكل خصوصا مع ظهور ان المراد الاتفاق في جميع الاعصار لا
خصوص عصر الاجماع مما يقطع بانتفائه اللهم الا ان يفرض قلة العلماء في عصر الاجماع على
وجه يمكن الاحاطة بآراء الجميع فيحصل قدح ناقل الاجماع وعلى هذا الفرض يفيد امر الامام
الذي عد الحجة عليه وبدونها لا نعم لا يمكن منع حصول العلم بقول الامام عم من ذلك
من باب الاتفاق الا انه لا جدوى فيه كما هو ظاهر اذا تحقق لديك هذا فلنحقق فلنشرح الكلام
ولنوضح المرام في كيفية علم علمائنا المتقدمين الذين هم شيوخ الطائفة ورؤساء الملة باجماعاتهم
المودعة مثل القديمين والشيخين والسيدين واضرابهم من الاساطين الى زمان المحقق والعلامة
وما ضاهاهما باجماعاتهم المودعة في كتبهم الفقهية فانه من اعظم المهمات واجل المطالب
عندي لان مبنى الاستدلال في الفقه عليها كما هو ديدن الفقهاء الا ان فيها غالبا متصادمة
متعارضة فكثيرا ما يدعي احدهم الاجماع على حكم في مورد ويدعي اخر الاجماع على خلافه في
ذلك المورد مع انهما من اهل عصر واحد او متقاربين في العصر بل قد يدعي بعضهم اجماعا
في مسئلة ويخالف فيها في مقام اخر بل قد يقع نحو ذلك منهم في كتاب واحد فضلا عن
كتابين فهل يقدح ذلك فيها ويمنع من قبولها ووجوب الاعتماد وان قلنا باندراج نقل الاجماع
في الخبر الذي هو حجة في حد ذاته كما صار اليه جملة من القائلين بعدم الحجية بل جعلوه من
اعظم الشبه والاشكال على القائلين بالحجية او لا يقدح والتقاطع ذلك لها وجه صحة بما ذكر
لا يصلح للمانعية فيصح الاحتجاج بها على الاحكام الشرعية بناء على القول بحجية نحو هذا الخبر

الخبر ومن هنا قلنا انه لا بد من معرفة كيفية علمهم بهذه الاجماعات وبحث تحصيلها فانا
في كلام القوم فيه اضطرابا شديدا وتشويشا ظاهرا فنقول الذي ذكره السيد العلامة اعلى الله مقامه
في شرح الوافية والمحصول وبنى عليه وجزم به هو انها مبنية على تتبع فتاوى القدماء من
اصحاب الائمة ع والعلم باقوالهم بمراجعة اصولهم وكتبهم التي هي بين ايديهم وموجودة
في زمانهم ومتمكنين من الاطلاع على ما فيها من الاحكام ولا يقدح كون الاصول كتب اخبار دونها من
الفتوى فان المفروض الاطلاع على الفتاوى لا على الاخبار اذ لا شك ولا شبهة في ان
كل واحد من تلك الاصول مبوبا بابواب وفصول وكذا من المعلوم ان عقد الباب بمنزلة
الفتوى وبالجملة فكل واحد منهم من اهل تلك الاصول فتواه فتاواه كما مضى من ما
في كتابه من الاخبار فقال السيد المومى اليه طاب رمسه انه لا يمكن الاطلاع على اتفاق العلماء
في عصرنا باستعلام الطريقة ولا يمكن العلم بها الا بمراعاة ما اشتهر من دفاتر ارباب الفتاوى
المطلعين على اصول السابقين المعاصرين وخاصة ما حكاه القدماء [2] فانه في الغالب حكاية
اتفاق الطائفة قديمها وحديثها لان الاصول القديمة بين ايديهم يدرسونها وهي تعرب
عن مذاهب الشيعة من قديم الدهر وذكر ايضا ان الاتفاق الكاشف لا يمكن استعلامه ولا
يتيسر بدون طريق النقل الا باتفاق السلف الماضي باستقامة الطريقة الدالة على وقوع
الاتفاق في اعصارهم فضلا عن عصر واحد المؤدية الى القطع بما عليه الفرقة المحقة قال وبه
يندفع ما اوردناه على الفريقين من جريان السيرة بالرد على مدعي الاجماع بمخالفة البعض
وانه لم يكن من المعاصرين وليس هذا تفسيرا للاجماع لا يعرف بل استكشاف الاجماع بناء على
طريقة المخالفين او لما عليه الشارع في الواقع بناء على طريقتنا وذلك انهم اذا لم يعقلوا لم
تعلم الطريقة فلم ينكشف ما عليه الشارع ولم يعلم وقوع الاتفاق في عصر فقال ولا يبعد ان
يكون هذا الطريق كلام من جرت سيرته بالرد على مدعي الاجماع بثبوت الخلاف وكيف كان
فالغرض الاتفاق المؤدي الى القطع بما عليه المعصوم بحيث لا مساغ فيه للنقض ولا طريق الى التاويل

[2] كالسيد والشيخ م

حتى يعلم انه حكم الله الواقعي ثم انه ادعى ان تسهل المأخذ على كل من اطلع على اصول الفقه مما فضلا
عن الفضلاء الاعيان كالسيد والشيخ وغيرهما وصرح ايضا بان تحصيل السيد والشيخ وامثالهما
للاجماع ليس من كتب اهل الفتاوى الذين يحكى مذاهبهم في كتب الخلاف كي تضعف دعوى الاجماع
بعدم وجود القائل او بقلته بل من مذهب المتقدمين المعاصرين للائمة عم ومن قاربهم اولئك
الذين درست كتبهم وذهبت اصولهم ولم تجر العادة بنقل مذاهبهم وقد كانت مذاهبهم في
زمن الشيخين والسيد واضرابهم معروفة وكتبهم مشهورة وكانت مدارستهم فيها ولم تكن هذه
الطائفة كثرتها اليوم فمذهبها معروف لا يكاد يخفى على علمائها فمن كثرت حكاية الاجماع انه
قد اكثر في كتبه من دعوى سهولة المأخذ ولا سيما بالنسبة الى مثل الشيخ واضرابه في علو الطبقة
وطول الباع وادعى انه لم يكن ليخفى عليهم ما كان عليه علماء الطائفة واصولهم وكتبهم بين
اظهرهم يتدارسونها قال ومن هنا كثرت حكايتهم للاجماع لسهولة المأخذ وبان ان ما حكوه
من اجماع ادعوه يكون وكشف عن مقالة المعصوم وليس الاطلاع على الطريقة المفضية الى الاطلاع
القطع بما في نفس الامر بعزيز فاذا نقرت وفتشت وتتبعت وتصفحت فوجدت الكلمة متفقة
والناس مجتمعة على البت من غير ارتياب ماخوذا في عنقك لا تدري في نفسك مجالا للشك فما
ظنك بالناقد البصير والدليل الخريت الذي لبس للحرب لامتها واعتد لها بعدتها ثم بذل جهده
واستفرغ وسعه حتى لم يبق في القوس منزعا جمع اقوال الفقهاء وتصفح فتاوى العلماء ويعرف
اثار العصمة ويلحظ ما استمرت عليه طريقة شيعتهم على قديم الدهر مع طول الباع وكثرة الاطلاع
حتى قلبها ظهرا لبطن ثم وجد الكلمة متفقة على مرافقاته بعده للارتياب في جمع كلمتهم وغاية طلبتهم
غير ان الاقدام في استعلام تلك الطريقة متفاضلة والمراتب متفاوتة بحسب القرب من ايام
اهل العصمة والبعد وبحسب الاحاطة بالاصول وعدمها وطول الباع وعدمه وحسن التدبر
والتروي ومن هنا لهج لسان الشيخ والسيد ومن قاربهما الى زمن العلامة بدعوى الاجماع دون من تاخر
وجاء الخلف وكذا الفقهاء بعد وقع التعارض غرب عن علمي الاتفاق جماعة من اهل الاصول وغيرهم

يومئذ م

وقال ايضا م

او غيرهم وظن ان فلا صاحب طريقة يستكشف بها اتفاق الكل ومقالة المعصوم وليس بعجيب
واخذ يدعى الاجماع وهو لم يطلع الا على مقالة البعض مع انه ليس بمجازف الى ان قال وعلى
مثل ذلك ينبغي ان ينزل ما صدر منه من دعوى الاجماع مع وجود الخلاف فلا ينبغي ان
يجبه مدعى الاجماع بالرد وما كان لمؤمن يخاف مقام ربه ان يدعى الاجماع الكاذب ثم يكشف
لدى الجاهل فيفا الظن بالعلماء الابدال ثم قال بعد كلام مورد على نفسه سؤالا انه اذا كان
تحصيل الاجماع مختلف المشارب يحتاج الى الاعداد حتى انه ربما وقع فيه الخطا فقصارى امره انه يكون
حجة على محصله فكيف صار حجة على الاطلاق كالرواية واى فرق بين تحصيل الاجماع وتحصيل الحكم
بمراعاة ادلته حتى كان الاول حجة دون الثاني فاجاب عنه بانه ما اكثر ما بين المقامين من
فرق فان تحصيل الحكم بمعرض صدق لعله يحتمل ان يكون بناء على ما لا نعتبره من الادلة
العقلية والمفاهيم او على خطاب لم يعقل معناه او خرج مخرج التقية او عام لم يطلع على مخصصه
او مطلق لم يطلع على مقيده او هناك معارض اقوى منه الى غير ذلك مما يطول تعداده واما
الاجماع فطريق تحصيله عند الكل تتبع اقوال العلماء الفقهاء غاية ما هنالك انه يسهل على
قوم ويصعب على اخرين للقرب والبعد فهو انما يعد ان قطع بان تلك مقالة الامام كانه
سمعه يقول وهذا بخلاف تحصيل الحكم فانه بمنزلة من يقول اظنه قال انتهى كلامه وفيه انظار
من وجوه احدها ان ما ادعاه من كون ما حكاه قدماء الاصحاب من الاجماعات غالبا
اجماعات الطائفة من اصحاب الائمة ع المعاصرين لهم ومن نشأ من العلماء ارباب حديث
كانوا وفتوى الى ازمنتهم مما ليس له اصل ولا شاهد بل الشاهد على خلافه موجود
فان ذلك انما يتم بسلم في كلام نادر منهم في نادر من مسائل الفقه والاصول
التي عرفوا مذهبهم فيها بطريق الاستنباط ظاهرا واختلفوا فيها كمسئلة خبر الواحد
وبعض مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص لا في معظم المسائل النظرية التي ليست
بضرورية بل ولا قطعية على وجه يستفاد منه القطع المعتبر حصوله في تحصيل الاجماع

بل لولا الظن المعتبر وقد جرت طريقة المرتضى وغيره من القدماء الذين يتمكنون من اخذ مذاهب
اصحاب الائمة عليهم السلام من اصولهم وكتبهم على تحصيل الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام ببعض
الطرق التي لا تبتني على معرفة مذاهبهم وعلى عدم اعتبار اقوال او فتاوى اصحاب الحديث في دعوى
الاجماع بل بنائهم على عدم الاعتناء بهم في المسائل الخلافية كما ينادي بذلك باعلى صوتها
كلماتهم الصريحة الغير القابلة للتأويل والتنزيل على ما يوافق الدعوى المذكورة فاستمع
لذلك فانا نتلوها عليك فمنها ما يحكى عن المفيد في الفصول حيث سئل عن الدليل على ان
المطلق ثلثا في مجلس واحد يقع من طلاقه واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله عز
وجل ومن سنة نبيه ومن اجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان
وبين وجه دلالته ثم قال واما السنة فان النبي صلى الله عليه وآله قال كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو رد
وقال ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون مرتين
ابدا وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجبت السنة ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فانهم
مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف
الطلاق الثلث للكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله وعن ابن ادريس انه استدل بعد ذلك
ايضا في السرائر ومنها ما عن المحقق في المسائل المصرية عن المفيد والمرتضى في جواز ازالة
النجاسة بغير الماء من المايعات فقال واما قول السائل كيف اضاف السيد والمفيد ذلك
الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى
مذهبنا لان من اصلنا العمل بدليل الاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع من استعمال
المايعات في الازالة ولا ما يوجبها ونحن نعلم انه لا فرق بين الماء والخل في الازالة بل ربما
كان غير الماء ابلغ فحكمنا بدليل العقل واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك
[2] في ثلثة مواطن اوله مروي عن الائمة عليهم السلام ومنها ما عن الخلاف في حكم ما اذا تحاكم اهل الذمة الى حاكم بما يوجب القتل
[2] حينئذ كلهم ثم تبين فسق الشاهدين بعد القتل من الحكم بسقوط القود وكون الدية من بيت المال مستدلا

مستند له باجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة من الاحكام فعلى بيت المال
فادعى اجماع الفرقة على الحكم المذكور بسبب روايتهم له على وجه العموم
ايضا من قوله فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتقه المريض حال المرض وعين كل غير ما عينه
الاخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة محتجا له باجماع الفرقة واخبارهم
لانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة ومن ذلك ذكره الثالث فيما اذا رجع
الشاهدان بعد وقوع القتل والقطع بشهادتهما وقالا عمدنا كلنا وقصدنا ان نقتل او
نقطع حيث ذهب الى ان عليهما القود مستند له باجماع الفرقة واخبارهم واجماع الصحابة
واورد في اثبات ذلك قضيتين احديهما عن علي ع والاخرى عن ابي بكر ثم قال فيهما
قضيتان معروفتان لا نعلم يعرف لهما منكر فثبت انهم اجمعوا عليه فانظر اليه حيث استنبط
اجماعهم على الحكم المذكور من مجرد معروفية القضيتين فيما بينهم ووجودهما في رواياتهم و
منها ما عن ابن ادريس في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال فانه بين وجه ما ادعاه
مكررا من الاجماع على قضاء الفوائت بقوله اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا
بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه
والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب
صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد
عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته
وحفظهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة و
رئيس الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف
اذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه انتهى هذا كلامه وانت خبير بان استنباطه للاجماع المذكور
ناشئ من امور منها افتاء رواة الاخبار بها وتعويلهم عليها مستفيدا ذلك من مجرد
روايتهم لها في كتبهم وفهمهم من تلك الاخبار الوجوب لا تأكد الاستحباب ولو من قرائن

الناس م

حيث قال م

المضايقة م

خارجية وكون الرواة موثوقا بهم عندا ولئك ومنه الكلام في لاشتغا، الملازمة بين ذكر الرواية
والعمل بها كما يشهد به وجدان التخلف كثيرا نعم هي قاعدة غالبية لا دائمية كما قيل ويمكن ان
يناقش فيه بانه قد يدعى كون المستفاد منهم البناء على الاخذ بمفاد تلك الروايات التي يوردونها
في كتبهم ولا ينافي ذلك تخلف بعض الموارد الخارجة بالتنصيص والتصريح منهم على وجه لولا
تنبيههم وتصريحهم بالخلاف لم يكن مفر من كون عملهم عليها فلاحظ وتدبر ولاحتمال عدم فهمهم
الوجوب في تلك الاخبار بل الاستحباب المؤكد ولو بقرينة من خارج كما ذكرناه ولعدم
استلزام كون الرواة موثوقا بهم عند الحلي حصول الوثوق بهم عند غيره ايضا مع انه كيف
يصح للحلي استناده الى الاجماع المفيد للقطع بمفاد الواقع من مجرد فتاوى منشأها ودليلها
عند المفتين بها اخبار الاحاد التي لا يرى جواز الركون اليها والاعتماد عليها ولا يخفى
انه لا فرق بين الفتوى الواحدة الناشئة من خبر الواحد وبين الفتاوى المتعددة المجتمعة
المتماثلة في ذلك في عدم افادة القطع بالواقع اصلا وبتاتا خصوصا لمن لا يعمل بالخبر
الواحد كالحلي وبالجملة الفتاوى المتفقة وان كثرت في الغاية اذا علم استنادها الى
مدرك فاسد لفقدانه الدلالة على المدعى او لمعارضتها بما هو اقوى منها لا تصلح لان تصير اجماعا
الاجماع الكاشف عن قول المعصوم منها ومن جملة الكلمات ايضا ما يحكى عن الحلي من دعوى
الاجماع على وجوب فطرة الزوجة الناشزة على الزوج مع ان المحقق رده على ما حكي عنه بان
احدا من فقهاء الاسلام فضلا عن الامامية لم يذهب الى ما يدعيه فيستظهر انه مبنى
هذا الاجماع الذي حاله ما عرفت على استنباط اقوال العلماء من تدوينهم للروايات
الدالة باطلاقها على وجوب نفقة الزوجة على الزوج مع ان وجوب الفطرة تابع لصدق
الزوجة المتحققة في الناشزة قطعا او لصدق العيلولة او تحقق وجوب الانفاق كما هو الصواب
فكيف يؤخذ بمثل هذا الاجماع الذي كشف بهذا الوجه وكيف يصدق انه من باب حكاية
السنة هذا وقيل ان من تتبع الخلاف وامعن النظر في مسائله وادلتها فربما وقف على كثير من

نعم لا مفر من النقض عليه بذكرهم اخبارا لمواسعة في كتبهم ايضا فلاحظ ما ذكره

الامامية م

من نظائر ما ذكرنا ولا سيما فيما تناقض كلامه فيه من جهة دعوى الاجماع والفتوى بما نقل الاجماع
على خلافه ومن استقصى مسائل الناصريات والانتصار والغنية والسرائر وغيرها من كتب
القدماء ونظائرها ادلتها بعين البصيرة والاعتبار فربما وجد ايضا كثيرا من هذا الباب ولم
يرمجالا للشك فيه والارتياب وهو جيد جدا ومن اراد الوقوف على معظم مائة الفروع
الاجماعات المتفرقة في كلام اعاظم من سلف من كالشيخ ومن عاصره من العلماء ومن وجد بعدهم الى زمن
مثل صاحبي المعالم والمدارك وغيرهما فليرجع الى رسالة الفاضل المتبحر الذي لا نظير له قدس
الله تلك النفس الزكية في رسالته المسماة بكشف القناع عن وجه حجية الاجماع فانها
رسالة لم يسمح الدهر بمثلها وقد تكفلت ببيان ذلك وجمع ما هنالك وهو من خواصها
ولها خواص اخر لا تحصى في المحصى فظهر مما ذكرنا وبينا انه لا يبعد ان يكون الظاهر كون
مبنى اكثر اجماعات مثل هؤلاء على الطريق المذكور والمنهج المسطور وعليه يبقى ما وقع
لهم من المسامحة والاضطراب والاختلاف الذي هو اجلى من ان يفتقر الى بيان واكثر
من ان يحمل على السهو والغفلة مما ادعوه من الاجماعات فيما دعوه الى دعوى اجماع
اخر مناقض لما ذكر غفلة عن حقيقة الحال ونسيانا لما اسلفوه في المقال ولو فرض عدم
امكان تنزيلها على النحو المذكور من ابتنائها على مراعاة القواعد العامة في الاصول او
الفقه من العمومات ونحوها او الاصول العملية لا تبع الفتاوى البلية الخاصة و شهرة
الاقوال المنضبطة والمنتشرة المنقول عنها فلا محالة من لزوم ارتفاع الوثوق بهم والا لما
عليهم ولا يمكن ان يجترئ على التزام ذلك احد من عدول العلماء واين يقاس امثال المشايخ
الاعيان والاساطين الابدال بمن بعد عنهم نحو ذلك في عصرنا هذا وما شاكلها فانه
لا وحشة في الالتزام بارتفاع الوثوق والاعتماد عنهم مع فانه يغتفر في شأنهم ما لا يغتفر
في شأن اولئك الذين نسبتهم اليهم كنسبة المعصوم الى من ليس بمعصوم والحاصل ان الا
توجيه كلامهم في غالب المقامات بما سمعت كما تشهد به كلماتهم ان لم واما ما يكاد يتوهم

ومما يؤيده ويؤكده ايضا صعوبة الظفر باقوال اصحاب الائمة ع ومن بعدهم المعطي من المسائل التفريعية التي هي مظنة الاشتباه ويتعذر الاحاطة باقوالهم في كثير مما نقل الشيخ وضرابه فيه الاجماع ع

وما وقع من السيد المرتضى في حصول من الاعتماد والتخلص عن كثرة التناقض والاجماع ينبغي بالعقل والنقل والاخبار العامة والاشتباه في غير محله فانه في هذه النسبة اتى بما لم يعهد او ساقطة فليتدبر

ثم ان الاعصار المتأخرة التي انضبطت فيها اقوال العلماء وشهرت فيها اراء الفضلاء

من لزوم التدليس والالتباس ولا سيما مع ذكر مثل هذه الاجماعات في مقام نقل الاقوال
حتى ان بعض من وافيناه من الافاضل الاعيان اعتبر في صحة دعوى الاجماع على الحكم ان يذكر في
مقام الاستدلال لا في المقام المذكور وان لم يعبّر عنه بما لا يوهم خلاف المراد فيدفعان شائبة
التدليس ظاهراً تندفع بان لم يعرف جريان عادته واستمرار طريقته على التمسك بمثل هذا
الاجماع في الاعتماد عليه والاستناد اليه وبعض بناءه كثيراً من المسائل عليه وكون غرضه
من الاستدلال بمثله تقريب الطريق في اثبات المطلوب واسكات الخصوم بدون كلفة
تفصيل واظهار العذر لنفسه ودفع توهم حكمه من غير دليل في جميع هذه الامور كلا
بل من اطلع على مثله بالاستناد الى خصوص هذا الاجماع والاعتماد في اثبات مرامه عليه وكيف
كان فالتحقيق انه في بيان حال الاجماعات المزبورة ان الذي يظهر من الشيخ والمرتضى
وابن زهرة وابن ادريس ونظائرهم انه متى ثبت عند احدهم الحكم بدليل يراه في نظره دالاً
عليه ولو بظاهره ولم يقف على معارض سارع الى دعوى الاجماع عليه والكشف ونقض
بعضهم في ذلك على ما اذا كان الدليل واحداً وما عندهم من القطعيات مع ارتفاع الحجر وتسميته
ولا يكترثون مع وجوده بوجود المخالف وعدمه وكثرته وقلته ولا يتوقفون من جهة قلة
الموافق ما لم يبلغ الى حد الشذوذ في القول والجهر في نظرهم فمنشأ دعوى الكشف ح هو وجود
الدليل الذي ثبت عندهم انه لا يجوز على الامام مخالفته مع عدم الاطلاع رده واظهار
فساده ومنشأ دعوى الاتفاق هو اتفاقهم على حجيته مثلا او على الدليل العقلي او السمعي
المقتضي لحجيته ومن المعلوم ان مرجع التعويل على هذا الكشف على التعويل على منشأه وهو
ادعاء وجود الدليل على الحكم وخلوه عن المعارض ولا ريب انه لا يحصل الكشف فيه البا من مثله
ولا يجوز لاحد من الفقهاء ان يعول على غيره في ادعاءه اذ هو تقليد محض بنوع منه اجماعاً
لا عمل بخبر موثوق به نقلا ورواية [2] ومما يبطل كلام السيد الذي ذكرناه ولا انه لو كان الامر
كما ذكره لم يقع بينهم اختلاف اصلاً ولم يوجد في كلامهم اضطراب ولا تناقض مع ان الاختلاف

[2] ثانيها وهو

الاختلاف بينهم عظيم والاضطراب في اقوال واحد منهم جسيم فضلا عن جميعهم او ما نظر الى مثل الشيخ الذي هو رئيس الطائفة وامام الامامية وقد اضطربت فتاواه في كثير اي اضطراب وتباينت مذاهبه غاية التباين وحملها على الكتب في الحديث المشتملة على ما يرويه السلف الصالحون فكيف هو بغيره من باقي العلماء المعاصرين او المقاربين لعصره ... انه بناء على ما ذكره وحققه يلزم عدم امكان الاطلاع على الاجماع في غالب المسائل النظرية وان امكن حصوله في نادر منها وهذا مناف لما هو الموجود من كثرة دعوى الاجماع والاجماعات المتوافقة او المتخالفة المتحدة في الزمان او المتعددة فيه حتى انه قلما توجد مسئلة من مشكلات المسائل خالية من ذلك هكذا جرت طريقتهم واستقامت سجيتهم وعلى هذا فاسمعه منه سابقا من سهولة مأخذ الاجماع والاطلاع عليه بالنسبة الى كل من اطلع على الاصول السابقة فضلا عن هؤلاء الاعيان فقل الشيخ والسيد وغيرهما مبني على التغافل عن ذلك فالتحقيق بانها انه لو كانت الاجماعات المتداولة مبنية على ملاحظة اصول القدماء من اصحاب الائمة وما شئت من مراجعة كتبهم لا نقول ما هو ظاهر معلوم لمن له ادنى دربة من كثرة التناقض في هذه الاجماعات المتداولة وشيوع دعوى الاجماع والعمل على خلافها او مع دعوى اجماع اخر مقابلها على عكسها في كتاب واحد فضلا عن كتابين بل هو نفسه قد اعترف بما يؤيد ذلك ويؤكده بل فيه شهادة ظاهرة على توجه ما ذكرناه على كلامه ودلالة بينة على بطلانه وسقوطه حيث قال في الوارد على من ادعى تقليد من تاخر عن الشيخ له في فتاواه لحسن ظنهم به ليت شعري اي قول من اقوال الشيخ يقلدونه ام اي مذهب من مذاهبه يتبعون وفي كل يوم له مقالة وفي كل كتاب له فتوى ومذهب خامسها ان تحصيل الحكم كما يكون بمراعاة الادلة وملاحظتها على ما ذكره ومن هنا وقع فيه الاختلاف كذلك يكون بملاحظة الاقوال وتتبعها ولو مع الادلة وكذا تحصيل الاجماع كما يكون بمراعاة الاقوال كذلك يكون بمراعاة الادلة ولو مع الاقوال كما هو الغالب بل لا يكاد يوجد بدونه خصوصا على بعض وجوهه

بين ... ما انتهاه

كان ما اعتبره من استقامة الطريقة التي استعملها في الاجماع وبنائه على الاجماعات المتداولة بينهم كما يعمل غالبا في الضروريات التي يستفيدونها بعد تتبعها عن كلها الاجماع وهو انما يحتاج اليه في النظريات كما لا يخفى

في بحث التسهيل

اللهم الا ان يقال انه لا دلالة في الكلام المذكور على خلاف ما ذكره وادعاه اذ لا يلزم من كثرة اقوال الشيخ واختلافها وتناقضها عدم ابتناء اجماعاته واجماعاته على تتبع مذاهب ... الاجماعات باجماعات ... في تحصيل ... الاجماع ... الانبياء ... جيد ...

وطرقه وكذلك ايضا كما يكون تحصيل الحكم ظنيا فكذا يكون قطعيا كما ان تحصيل الاجماع يكون قطعيا
ويكون ظنيا ايضا والظنية والقطعية في كل منهما شايعتان متداولتان بينهم وكذا يعتبر في كل
منهما الاستفراغ التام والتتبع الكامل وهما في الادلة اهون واسهل وابعد من القدح والايراد
والاشكال منه في الاراء والاقوال اذ ليست هي مثلها والطرق الجعلية لمعرفة الاحكام الشرعية التي

المنصوبة ابتداءً م

اودعها عند اوليائه المعصومين وبها تعرف مقالته ولانه انما هي الادلة مع اتفاق اولي الالباب
عليها والارشاد اليها واقرب واحرى من الاقوال بالتحقيق في حد ذاتها واعظم شيء يرد عليه ولا دافع
بل لا مفر له منه ولا مناص له عنه ان قضيته ما ذكره عدم وقوع الاختلاف بينهم في طرق تحصيل
الاحكام وتحصيل مقالة الامام من الاقوال وان الاختلاف الواقع بينهم منحصر في طرق تحصيل
الحكم من الادلة مع انه مما لا يمكن الالتزام به ضرورة وضوح وقوع الاختلاف المعنوي لا اللفظي ذلك
ايضا بل كثرته وظهوره لا خفائه وندوره كما في تحصيل الاحكام من الادلة بل الخطاء والاشتباه في كل
منهما واقع كثيرا من الاعاظم فضلا عن غيرهم مع انه لو كان الامر كما ذكره الشيخ سهلا وهينا بعيدا
عن الغلط والاشتباه والخطاء فيه مامونا لانسد باب العذر على من وقع منه الخطاء غالبا فيه
بل على الجميع فانهم لم يزالوا يختلفون في ذلك فتصادم الاجماعات او ينكر الاجماع ويجبه
منكره مدعيه بالرد او يعرض عنه مع العمل بخلاف مقتضاه ومن جميع ما ذكرناه وبيناه يظهر
اولوية الاعتماد على تحصيل الحكم بمراعاة الادلة سواء كان على سبيل القطع او الظن من الاعتماد

كما صرح به هو فيما حكينا عنه انفا م

على تحصيل رأي الامام على احد الوجهين المذكورين فالفرق الحاصل بينهما من هذا الوجه لا كما
ذكره فليته ترجيحا هذا ويحكى عنه ايضا انه لا يجب اذا ادعينا الاجماع ان نعرف كلا من العلماء بعينه
لامتناع ذلك في المعاصرين فضلا عن الماضين بل نعرف المذاهب بالتسامع والتظافر حتى ينتفي
الريب فيحصل العلم كما ورد باشتهار العلم مع تجويز سكوت بعضهم عن الحكم او رجوعه عنه واجاب
بانا نقطع بالمذاهب بحيث لو ان العادات انه لا يحكم النفس بذلك اذا كان على طريقه والا فلمن بعقبه
ثم ينقل لا نعلم بالاجماع وقضيته كلامه هذا ان العلم بالاجماع يحصل بعد معرفة الحكم فلا يكون

ولا يرد عليه وجوده

يكون الاجماع من الادلة وهو مما لا يعني له هذا محصل ما اورده عليه الفاضل المتبحر الشيخ اسد الله طاب ثراه
وللنظر فيه اكثر ايراداته ووطي جميعها مجال اما ما ذكره اولا فيه فنقول ان كون طريق تحصيل الاجماع
تتبع الاقوال مع الادلة غالبا بحسبما ادعاه لا يضر السيد ره ولا يصلح ردا عليه لان الادلة التي
بتتبعها يستعلم الاجماع انما هي الادلة المتسالم عليها بين الجميع بحيث كل من يطلع عليها يحصل له العلم
باتفاق الجميع على ما دلت عليه فهذه الادلة طريق للاطلاع على الاجماع الذي هو بمعنى الاتفاق
في الاراء والمذاهب لا للعلم بالحكم الشرعي والا يخرج ح عن فرض تحصيل الاجماع ويدخل في
فرض تحصيل الحكم واستنباطه لا استنباط ما يدل عليه المستلزم لذلك وعلى هذا فلا يساوق
تحصيل الحكم لان هذا انما يتوقف على تتبع الادلة ولو التي لم يوافقه غيره في استنباط الحكم منها
ودلالتها عليه سواء كانت دلالتها عليه عنده على سبيل القطع او الظن اذ قطعه لا يستلزم
قطع غيره كظنه كما ان ظنه كك ومن هنا بان الفرق بين كون طريق تحصيل الحكم تتبع الادلة
وكون طريق تحصيل الاجماع تتبع الادلة ايض فلا يلزم ح من جواز التعويل على تحصيل الغير للاجماع
جواز التعويل على تحصيل الغير للحكم وبهذا يتم كلام السيد ره ويستقيم ما ذكره ويظهر عدم توجه
الايراد المزبور عليه وبالتامل فيما ذكرناه يتبين اندفاع ما اورده ثانيا فان تحصيل الحكم
على جهة القطع لا يجوز التعويل لغير القاطع عليه لاحتمال ان يكون منشأ قطعه مما لا يوجب الظن
فضلا عن القطع بالنسبة الى الغير فلا يجوز ح اعتماده عليه بخلاف تحصيل الاجماع فان المنشأ فيه
متساو بالنسبة الى الجميع غاية الامر ان المحصل اطلع عليه وغيره لم يطلع عليه ولو حصل له ما حصل
للقاطع من المنشأ الحكم بالاجماع وحصل له العلم ايض فمن هنا قالوا بجواز تعويل الغير عليه واستناده
اليه واما امكان كون تحصيل الاجماع ظنيا كتحصيل الحكم فغير قادح لان الكلام في تحصيل الاجماع
على سبيل القطع وكذا ما اورده ثالثا فان مجرد وجوب الاستقراء الكامل والتتبع التام في كل
منهما لا يوجب تساويهما في جواز متابعة الغير له كما يعرف وجهه مما بيناه واما ما اورده خامسا
ففيه ان الادلة وان كانت هي المنصوبة اولا وبالذات سبلا لمعرفة الاحكام الشرعية الا انها تختلف في المفاد

بالنظر الى المستدلين بها فقد يجري بعض كون الامر الفلاني دليلا على كذا من الاحكام ولا يراه الاخر بل يراه على
خلافه كما مثل له لك السيد في كلامه الآتي واين هذا من الاقوال فانها طريق لمعرفة الحكم
الشرعي من غير اختلاف اصلا ويؤيد ذلك ما هو معلوم لدى كل احد من كون الاجماع دليلا
قطعيا للعلم بالاحكام وهو اولى واقرب واحرى من غيره لاصابة الواقع نعم ايراده السادس في
غاية الجودة والمتانة وهو مما لا مدفع له على الظاهر فتدبر سادسها ان الشيخ قدس سره صرح في
عدة مواضع من العدة وغيرها على ما حكي بكون طريق معرفة الاجماع وجها لاستدلال به منحصرا
في قاعدة اللطف وان ما عداها من ~~الطرق المعروفة بينهم سابقا لا يعلم~~ انكاره لها لعدم الالتزام بها
يؤديان الى عدم امكان العلم باجماع اصلا وهذه كلماته ها انا اتلوها عليك فاستمع لها ووجه
نقلها اليها قال قدس الله نفسه في العدة في حكم ما اذا اختلفت الامامية على قولين يكون احد القولين

وذكر طريقة اللطف م

قول الامام على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك فان كان الى ان قال
وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند الامام عليه السلام والاقوال الاخر كلها
باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما
معه من الاحكام يكون قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا
الحق الذي كان عنده قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة
اصلا لانا لا نعلم دخول الامام عليه السلام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه
لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع وذكر في موضع اخر من العدة ان هذه الطريقة
يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا
لجواز ان يكون قول الامام عليه السلام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده وذكر ايضا في العدة في تمام الرد

نظرا الى وجوب م

على السيد حيث انكر الاجماع بقاعدة اللطف انه لولا قاعدة اللطف على ما ذكره لم يمكن التوصل الى
معرفة موافقة الامام للمجمعين واصرح كلماته فيما ذكرناه من انحصار طريق العلم بالاجماع عند
الشيخ في قاعدة اللطف ما يحكى عن بعض من كتاب التهذيب له حيث قال ان سيدنا المرتضى كان

قدس سره كان يذكر كثيرا انه لا يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام ع
وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق الى ان قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب
العدة في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى
جوزنا ان يكون قول الامام ع خلافا لقولهم ولا يجب ظهوره جاز لقائل ان يقول ما انكرتم ان يكون
قول الامام خارجا عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لانهم اتوا من قبل انفسهم
فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم اصلا فان هذا الكلام صريح في انحصار طريق الاجماع في قاعدة اللطف
ومن هنا بطل جواب السيد ره وطريقه ولو كان للشيخ قده طريق اخر لمعرفة الاجماع غير القاعدة
المذكورة لم يتحاش عن رده مع كلام السيد ره بذلك فان مبناه على انه لا طريق للاجماع سوى القاعدة
المتقدمة فلا مجال لانكارها وعدم اجراء لهذه الاجماع بعد فرض عدم امكان الاحتجاج الا بالاجماع
بالاجماع لانه عمود ادلة الفقه ويؤيد ما ذكرنا ما صرح الشيخ في كتاب الغيبة ان طريقة
السيد ره قوية تقتضيها الاصول وكلامه هنا غير مناف لكلامه ثمة كما هو ظاهر لدى كل ناظر
اذا عرفت هذا فنقول اللازم في كون اجماعات مثل الشيخ ره كلها مبنية على قاعدة اللطف كما هو صريح
كلامه المتقدم لو اطلقها الا ما نص على خلافه كما سمعت منه انفا ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من كون
اكثر اجماعاته كذلك ومن هنا يظهر ان ما اصر عليه السيد المذكور ره حتى انه كرره في بعض كتبه مرارا
كثيرة من كون مبنى اجماعات الشيخ ره غالبا مع استقامة الطريقة وتوقف مذهب الشيعة على قدم
الدهر من زمن اصحاب الائمة المعاصرين لهم الى زمانه طاب ثراه نظرا الى وجود الاصول عنده
وتمكنه من مراجعتها واخذ فتاوى اربابها عنها وعلى ذلك حمل ما وقع منه كثيرا من
من التعبير باجماع الفرقة او الطائفة ومذهب الشيعة وعندنا معاشر الامامية ونحو ذلك
سقطة من الكلام ومن غرائب الاوهام فان صريح كلامه السابق كون قوله اجماع الفرقة مبنيا
على القول بوجوب اللطف فبعد هذا كيف يصح لاحد ان يقول انه مبني على طريق اخر ولو من الوفاق
المالوف في زمانه المعروف اهله فضلا عن الطريق الذي يحتمل السيد المزبور ونزل عليه اجماعاته في عبارات الفقه

على انه لو كان مبنى اجماعاته التي اكثر ما ذكره لكانت منتظمة متسقة لا متناقضة متعارضة كما وقع منه
كثيرا في كتاب واحد فضلا عن الاكثر ولكانت اقواله متفقة واراؤه متحدة في جميع كتبه مع ان الواقع
خلاف ذلك كما صرح به هو نفسه فيما سمعته منه سابقا ولئن كان ولا بد ان يبعد وقوع نحو ذلك منه
هذا وغيره مما تقدم من المبعدات او المبطلات لما تخيل وذكره هذا كله في بيان حال الشيخ واما حال
السيد فلا يخفى انه كان يذهب اولا الى طريقة اللطف ويقول بها ويجريها في العلم بالاجماع
من متقدمي اصحابنا بل نسبه المذكور في ... الموافقة الى المشتهر بين اصحابنا ... وحينئذ حكى
عن السيد رحمه انها طريقة اصحابنا وقال في مقام اخر انها طريقة الاصحاب على قدم الدهر ... وهذا
وقال ايضا في موضع ثالث ان السيد جرى عليها دهرا طويلا وانما عدل اخيرا وذكر في ... ان عدوله
انما كان اخيرا بعد تصنيف كتاب الغنية والذخيرة واقول ح بعد هذا كله يحتمل ... يظن كون اكثر
كثير من اجماعاته او كلها مستندا على القاعدة المذكورة ... على انه لا احد ... عدوله عن القول
بها على تقدير تسليمه لانه انما عدل الى ما يقرب منها كما حكى كلامه في الطرابلسيات في رسالة كشف القناع
للشيخ اسد الله ... وعلى كل حال فما ذكره السيد المتقدم قدس سره من ابتناء اجماعاته في
كتبه على اتفاق السلف من اصحاب الائمة لان اصولهم بين ايديهم وفي مرويهم ... منهم وهي
نصلح ... وعليها مبنى تدريسهم ومباحثهم لا على ما حققه وذهب اليه في الاصول لم يبن عليه
مذاهبه في الفقه مما لا وجه له ويشمل ذلك اجماعات ابن زهرة وغيره من قدماء الاصحاب وجماعة
من متاخريهم كما تشهد به كلماتهم ومذاهبهم في الاجماع وقد تكفلت بجمعها وحكايتها الرسالة
كشف القناع المتقدمة بل ربما يظهر من بعض عبارات الحلي المحكية عنه دعوى موافقة الشيخ فيما
~~...~~ دعوى اختصاص الوجه في حجية الاجماع في طريقة اللطف او دلالة التقرير المبنية
على كلها ... فيكون حال الاجماعات كحال اجماعات الشيخ الذي ذكرناه سابقا فظهر من
جميع ما حررناه وبيناه ان ما نزل عليه السيد المتقدم ذكره اجماعات القدماء كالسيد والشيخ وابن
زهرة والحلي ونظرائهم مما سمعته مما لا يستقيم من وجوه كما ستعرفه مستوفى والله الموفق
والى ما ... هذا تمام الكلام في حجية خبر الواحد بالاجماع العاري عن القرائن المفيدة للقطع بالاجماع

تنبيه تام

وحكى بعض الاعلام عن ... او الاتصال لذي ... فلكل اجماعاته ... وجه العلم بقول الامام المعتبر من جهة الاجماع ... ما ذكره في ... والموصلة الفقهية ... سائر كتبه ... اكثرها هو ما ذهب اليه الشيخ من وجوب اللطف

للقطع فاما الكلام في حجية الخبر المتواتر بالاجماع وما في حكمه في افادة القطع من الخبر الواحد المقرون بقرائن
تفيد العلم فنقول لا اشكال في حجيتهما كما يظهر من غير واحد من الافاضل المعروفين منهما فيما بيننا بل ذكر
بعض الاعلام ان حكم الاجماع المنقول بالتواتر حكم المحصل عند الفريقين لكن المتعرضين للحكم المذكور
اطلقوا الكلام والذي ينبغي ان يقال في تحقيق المقام ان المنقول بالتواتر من الاجماع حجة ان كان
المنقول به الاتفاق المشتمل على دخول شخص المعصوم عم في المجمعين او الاتفاق الكاشف عند المخبر وان
لم يكن كاشفا عند المخبرين واما اذا كان المنقول به الاتفاق الكاشف عند المخبرين خاصة دون
غيرهم فتبتني حجيته على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد اذ لا فرق بينهما بالنسبة الى ذلك ضرورة تساوي
الظن الحاصل من التواتر والظن الحاصل من خبر الواحد في الاعتبار والحجية وعندنا الاشكال في كلا
المقامين واحد وهو الاشكال في حجية قطع الغير بالنسبة الى نفسه ايضا ويعضده ان التواتر في
الامور العقلية لا يقتضي بنفسه القطع بحجيتها حتى بالنسبة الى المخبر ايضا نعم قد يحصل ذلك بواسطة
شواهد خارجية ومما حققناه يظهر لك ان ما استدل به الاصحاب على الحجية من افادة الخبر المتواتر
هنا القطع بحصول الاتفاق الكاشف وهو الحجة على الاطلاق غير مستقيم ومن هنا اتجه ايراد بعض
الاعيان عليه بان القطع بالقول المتفق عليه بين العلماء بواسطة الاجماع كما هو الغرض لا بواسطة
السماع ونحوه من اقسام الحس لا يستلزم القطع بموافقته عم لم لان هذا انما يحصل من القرائن
والعادات وهذه لا يلزم اطرادها بالنسبة الى المحكي لرايه وما ذكره بعض الاساطين في دفعه
ان قولنا اتفقت الامامية او اجمعوا معناه ان رايهم ومعتقدهم ذلك في نفس الامر لا مجرد القول
وح لا محالة يستلزم ذلك الكشف عن راي المعصوم عم فيثبت المطلوب غير دافع لما عرفت وجهه
مما فصلنا. ونعمناه ضرورة انه لا يمكن انكار كونه من صور نقل الاجماع بالتواتر نقل الاتفاق
الكاشف بالنسبة الى المخبر لا الاتفاق الكاشف لكل من علم به وهذا هو الذي ذكرنا ان القول
بحجيته مبني على القول بحجية الاجماع المنقول بطريق الاحاد فلا يمكن ح الجزم بحجية الاجماع المنقول
بالتواتر بقول مطلق فظهر مما بيناه ان الدفع المذكور لا يخ من تامل وكيف كان فحكم الاجماع
المنقول بخبر الواحد المعتضد بامارات القطع حكم الاجماع المنقول بالتواتر في جميع ما ذكرناه
وبيناه لم الاحكام هنا ولشيخنا المحقق البهائي قدس سره اشكال على القوم لا باس بايراده وهو

ذكره في حواشي الزبدة م

انهم متفقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع نظرا لتوارد آراء رؤساء الدين على حكم ما
واذعانهم على اخوهم به وهذا الاذعان غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذا
الحكم وتواتر هذا القول عن كل واحد منهم لا يفيد القطع بانه مذعن به في الواقع لاحتمال التقية او الكذب
من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما الى المصادمة للعدالة قال فقد ظهر مما تلوناه
عليك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا
قول بعض المحققين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه فتامل وتدبر
هذا كلامه طاب ثراه وهو من الغرابة بمكان وغير منطبق على مذهبنا ضرورة انه يقضي بعدم امكان

ومذهب اكثر مخالفينا م

العلم بالاجماع بطريق التحصيل ايضا بل التعليل المذكور لعدم كشف الاقوال عن الآراء بعينه هو
الذي ذكره القائلون بعدم امكان العلم بالاجماع المحصل ومن المعلوم ان هذا القول انما هو لبعض
مخالفينا واكثرهم وكل اصحابنا على خلافه فان كان ره ممن يقول بذلك مع اتفاقنا لذلك البعض
اثر ذهوله انه مما وجه لتوهم ذلك في حقه خصوصا من مثله وحاشاه انه يقول بذلك او
يرضى بنسبته اليه مدفوع بان الكلام مع القول بامكان العلم بالاجماع والاطلاع عليه كالقول بتحققه
كما هو ظاهر للاحد في الاشكال المذكور بعد التامل التام لم اعرف له محصلا وقد سبقني الى الجواب
المزبور العلامة التستري قدس سره في كشف القناع حيث قال والتحقيق في الجواب ان يقال ان مراد
القوم ان التواتر يجعل المنقول بمنزلة المحصل الموجود المأخوذ من الكتب المعلومة الانتساب الى
اربابها والاحتمال المذكور [illegible] ثابت في المتواتر وفي المحصل ايضا فيلزم القدح
في اصل العلم بالاجماع وهو خلاف الفرض اذ لا اشكال في ذلك نظرا الى ان العلم باجتماع مقالة
الكل واتفاق كلمتهم واقعا او ظاهرا وح يرتفع الاشكال السابق عن المتواتر اصلا ولا سيما مع
تعاضد الاقوال بعضها ببعض كيف نقل عدد التواتر عن مطابقتها للآراء في نفس الامر ولذا
نقل في مواضع انه يفيد العلم مع احتمال ما ذكر في كلام كل جزء اذا قطع النظر عن القرائن وقد اجاب
عنه ايضا بما عن بعض الافاضل من ان القطع باقوالهم يحصل بالتواتر وهو يستلزم القطع بآرائهم
واحتمال ما ينافيه كالتقية ونحوها مخالف للظاهر والاصل ومشترك الورود بين نقل ما نحن فيه ونحوه
من نقل السنة وعندي فيه نظر اذ هو غير ناهض بدفع الاشكال المذكور لان القطع بآرائهم لو سلم

الاغر الاحشم الاكرم حضرت حفظه الله من كل سوء و شر

محمد سيد البشر و آله الميامين الغرر وبعد فاولا السؤال عن صحة مزاجكم
واعتدال وقاتكم اللذين هما غاية القصد والمرام من المليك العلام وثانيا
ان سئلتم عنا فنحن من بركات دعاكم في خير وعافية ونعمة من الله تعالى كافية
وافية نسئل الله سبحانه ان يجمعنا معكم عن قريب ثم انه قد وصلنا مكتوبكم
وصار معلوما ما ذكرتم فيه وقد عرضناه على المحال عليه فلم يقبل ذلك منا
ولم يكتف به وقال لا ادفع شيئا حتى تصل الي ورقة الحوالة حسبما
تقتضيه قوانين التجارة وانه لا يخفى على جنابكم مثل ذلك فالملتمس من
جنابكم ان ترسلوا ورقة الحوالة الى من تجعلونه وكيلكم ممن تعتمدون عليه
فان شئتم ان ترسلوها الي او الى مثل جناب الحاج محمد صالح كبه او الى من شئتم
ومقصودنا ان نخبر واما ما يختص بجناب السيد صالح القزويني بان تذكروا
لمن توكلونه في القبض بعد ارسال ورقة الحوالة بان يدفع الينا المقدار
الراجع لجناب السيد المومى اليه لانه قد احال علينا بمقدار ما يختص به والرجاء

من جنابكم ان لا تهملوا ونوانيز مثل ذلك وان تسارعوا اليه الراجي عفو ربه
ولا تنسونا من صالح دعاكم في تلك المواقف الشريفة والسلام العفو عبد مشكور

المشهور بين اصحابنا الاصوليين عدم حجية الشهرة حتى لو قيل كاد يكون اجماعا عدم حجية الشهرة مطلقا نعم حكى في الذكرى عن بعضهم بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه قال ولعل الظاهر كون المراد الالحاق في الحجية المعلوم عدم تحقق غيرها ومن هنا نسب بعض الاساطين الى الذكرى حكاية القول بحجيتها عن البعض المزبور وان كان الموجود في الذكرى التردد بين ذلك وبين كون مراده الالحاق في الاجماع لكنه مع هذا مليء وكان القاسم المذكور جعل ذكر هذا الشق من باب ذكر الاحتمال البعيد على الاجمال فالذي قربه في الذكرى هو القول بالحجية محتجا بان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او روايتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة او الفتوى هذا كلامه وهو بظاهره ظاهر الفساد وغير متضح المراد فانه ان اراد بلفظ العلم فيه ما هو ظاهره وحقيقته اعني القطع واليقين كان من السقوط بمكان لان عدالة كل واحد منهم لا تمنع ظنا فضلا عن القطع من الاقدام على الفتوى بغير دليل على هذا ان لم يعتبر التعدد والاجتماع وان اعتبرا كما يقتضيه صدر كلامه فهما لا يوجبان الحكم بصدور الفتوى عن علم ايضا بل انما يوجبان الظن القوي الناشئ من توارد الظنون وتعاضدها البالغ حدا منه معتدا به لا حد العلم كما لا يخفى وان اراد به ما يعم الظن ولا سيما المعتد به ففيه انه ان كان مراده المنع على جهة القطع فهو واضح المنع لان هذا ليس من لوازم العدالة وان كانت بمعنى الملكة بل من لوازم العصمة وان كان مراده المنع على جهة الظن فيرده ان هذا لا يستلزم الحجية لان ظن الغير ليس بحجة واما ما في الفوائد للعلامة الطباطبائي قدس سره من ان التعليل الاول يدافع الثاني لان هذا انما يقتضي حصول الظن من الشهرة والاول انما يقتضي حصول العلم ومعه لا ريب في الحجية لكشفه عن قول الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه مخالفة معلوم النسب[2] فيمكن ان يناقش فيه بان حصول العلم للمشهور لا يوجب الحجية ولا يستلزم الكشف عن قول الحجة لان حصول العلم لهم لا يقتضي حصوله لغيرهم وكذا هو انما يكون حجة على من حصل ولا يجري في حق غيره كما هو واضح منه

[1] بالحجية م
ودها

[2] وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين م

وقد يقرر وجه التدافع بان الظن الحاصل من الاول اضعف من الظن الحاصل من الثاني لاستناده الى العلماء
الموجودين في كل زمان من غير ملاحظة الاجماع والشهرة بخلاف الثاني ويعرف ما فيه مما مر هنا حال
الدليل الاول واما الثاني فاورد عليه في المعالم بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة
قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره
كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر
الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم
به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة
بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن
اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة
المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي
يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى كلامه بعينه وذكر في الدليل الرابع
على حجية خبر الواحد وفي الرد على كلام السيد المرتضى ره ما يقتضي حجية كل ظن قوي عند فقد العلم وقضيته
حجية كل شهرة ولا ينافيه القول بعدم حجية الشهرة الحاصلة بعد زمن الشيخ ره لان هذا لعدم تحقق
الشهرة في الواقع وان توهم من توهم لا لعدم حصول الظن القوي منها مع فرض كونها شهرة في الواقع
وكلامه ان لم يكن صريحا في ارادة هذا المعنى بادي التدبر لكنه غريب مع تصحيحه في امر الاجماع واشتراطه
في حجيته وجود المعصوم منحصرا والتحقيق انه لا منافاة ولا غرابة اذ التصعب في الحجج القطعية كالاجماع
في غاية الجودة بخلاف الظنية فان الظن متيسر وقد يورد على الكلام المذكور بان الشهرة بعد الشيخ قد
تكون بين غير اتباعه فاطلاق المنع من حجيتها غير جيد ويمكن دفعه بمنع صدق الشهرة بينهم مع خروج
الاتباع كيف وهم الاكثر من الفقهاء على ما سمعت فافهم

اذ الكلام في شهرة الحكم لا في شهرة الفتوى عن اجتهاد

لان القطع عزيز الوقوع م

الشهرة مطلقاً ليست بحجة وفاقاً للمشهور بل هو المعروف فيما بينهم حتى كاد يكون اجماعاً
خلافاً لجماعة منهم السيد العلامة صاحب الرياض قدس سره حتى انه صنف رسالة
في ذلك وستسمع انشاء الله تعالى جملة من كلماته فيها ومنهم شيخنا العلامة صاحب
انوار الفقاهة طاب ثراه على ما حكي عنه واصل الخلاف من الشهيد ره في الذكرى حيث
انه بعد ان نقل عن بعضهم الحاق المشهور بالمجمع عليه قال فان اريد في الاجماع فهو ممنوع
وان اريد في الحجية فهو غير بعيد اه ثم انه صرح بعد هذا بالتسوية بين الاشتهار
في الرواية والاشتهار في الفتوى وتابعه كذا متابعوه وافقوه على الاطلاق ثم انه يمكن
ههنا نزاعان الاول في حجية الشهرة كيفما كان ولو من حيث حجية مطلق الظن على
القول بها الثاني في الحجية من حيث كونها شهرة فيكون الظن المستفاد منها حجة
من حيث كونه مستفاداً منها لا من حيث كونه ظناً ليشاركه غيره من افراد الظنون في
الحجية ايضاً والذي يظهر من الشهيد طاب ثراه بملاحظة استدلاله كما ستعرف كون
مقصوده اثبات الحجية في الجملة مطلقاً سواء كان من حيث الخصوص او من حيث العموم
كما يساعد عليه دليلاه على ما يحكى انتهى والمحكي عن الاولين سيما الاخير ما ظاهره اثباتها
من حيث العموم كما ان المحكي عن صاحب الانوار قدس سره اثباتها من حيث الخصوص
وينكشف الحال بملاحظة الاستدلال وكيف كان فيدل على المختار بعد الاصل الذي
هو العمدة مع ابطال ما يتخيله الخصم كما هو شأن العلماء قديماً وحديثاً يطالبون بادلة
المشهورات اصولاً وفروعاً ويتوقفون عن الحكم بالمشهور ما لم يعثروا على دليله مع ان
حجية الشهرة تستلزم انتفاء ذلك كله لان الشهرة بنفسها حينئذ هي الدليل على الحكم
المشهور وهذا خلاف المعلوم من حال علماء الامصار في جميع الاعصار وما قيل من انه
قد يقع من بعض العلماء الاستدلال بالمشهور او الاشهر مع وجود دليل غيرهما كما وقع
من العلامة ره وغيره في مسألة تحديد الرضاع بالعدد مع ذكر خلافه في مقام آخر فهو
مبني على التسامح بل في اطلاق الدليل على المؤيد وهو كثير الوقوع في كلام الفقهاء وكذا
ما قد يقع في بعض المسائل من الاستدلال بمجموع امور لا يستقل احدها بالحجية وانما
يقع جعل هذا دليلاً وحجة مع افادته القطع ولا عبرة بالظن الحاصل منه ما لم يحصل من

طاب ثراه

ثم معارض من جهة اللفظ في البعض بناء على حجية الاشعار المتصل بغيره وانه لم يبلغ حد القطع بما

السلام عليك يا مولاي يا امير المؤمنين وعلى ضجيعيك آدم ونوح وعلى جاريك هود وصالح ورحمة الله وبركاته

جناب الملا محمد الخ

بمنه وكرمه

اصل اختلف اصحابنا رضوان الله عليهم في بعد اتفاقهم على جواز التعبد عقلا بخبر الواحد اى ما لا يفيد
العلم بنفسه ولم ينضم اليه ما يفيده من القرائن عدا ما يحكى عن ابن قبة من عدم الجواز وعن بعض المتأخرين
من الوجوب عقلا وبه استدل على الوقوع وكلاهما ضعيف جدا في وقوع التعبد به شرعا وعدمه على قولين
فالمشهور حكاية الثاني عن قدماء اصحابنا قدس سرهم كالسيد واتباعه مثل السيد بن زهرة والقاضي
ابن البراج وابن ادريس كما انه اشتهرت ايضا حكاية الاول عن الشيخ واتباعه ووافقه سائر المتأخرين
بل عن العلامة طاب ثراه في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر
الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم ومن هنا يتضح الوجه فيما في رسالة الاستاد
دام مجده من نسبة الحجية الى المشهور بل كاد ان يكون اجماعا كما انه يتضح ايضا ان هذا الخلاف انما هو
بين الاصوليين من تكلم في الاصول من اصحابنا ودونها كالمفيد والسيد ومن تأخر عنهما واما
مثل المحدثين منهم ممن عاصروا الائمة ع او تأخر عنهم كالكليني والصدوقين فهم كما ذكره العلامة
رض طريقتهم في اصولهم وتعويلهم في اعمالهم وفتاواهم ليس الا على اخبار الآحاد المروية فيها وان لم تكن
احد الادلة الاربعة المذكورة الآن [illegible] منهم [illegible] وهذه الطريقة يعرفها
منهم كل من راجع اصولهم وجوامعهم ونظر في سيرتهم وربما احتمل كون مراد العلامة ذلك من مثل
مثل الصدوق وشيخه قدس سره حيث اثبتا السهو للنبي ص والائمة ع لبعض اخبار الآحاد وزعما ان
نفيه عنهم اول درجة الغلو او ما حكى عن الشيخ في العدة من المقلدة الذين اذا سئلوا عن التوحيد
او العدل او صفات الائمة ع او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الاخبار او ما حكى عنه
في هذا المقام في العدة من العمل باخبار الآحاد في اصول الدين الى بعض غفلة اصحاب الحديث ومن هنا
لا يظهر لك غرابة ما وقع من المحدث الاسترابادي في فوائده من [illegible] نسبة القول المذكور الى الشيخ
والقطع بعدم الخلاف المعنوي بينه وبين السيد رض قال في الكتاب المذكور فمراد اصحابنا الاخباريين
يريدون عما نسبه الفاضل العلامة اليهم من انهم كانوا يعتمدون في اصول دينهم وفروعه على مجرد خبر الواحد
المظنون العدالة وكانه وقع في هذا التوهم من عبارة الشيخ التي حكاها المحقق وكيف يظن بهؤلاء الاجلاء
الذين ادركوا صحبة الائمة ع وتمكنوا من اخذ الاحكام منهم بطريق القطع واليقين ومع [illegible] احوال
نقلة الاحاديث الذين عملوا بها واعتمدوا عليها في عقائدهم واعمالهم مثل هذه المساهلة الشنيعة

في دينهم وكثيراً ما يقع من بعض الفاضل واتباعه ما لا ينبغي من الدعاوى من باب الغفلة والعجلة وقلة التأمل في
اصل المسئلة ومن تتبع احاديث اصحابنا المتعلقة باصول الدين واصول الفقه وتتبع ما في كتب الرجال
الى آخر قوله
من سيرة قدماء اصحابنا بنظر الاخبار والاعتبار قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يعولوا في اصول
الدين وفروعه الا على الاخبار المروية عن الائمة المعصومين ع البالغة حد التواتر المعنوي او المحفوفة
بقرائن توجب العلم بورودها من المعصوم وان خبر الواحد الخالي عن القرائن يوجب الاحتياط عندهم
ولا يوجب الافتاء والقضاء لا في زمانهم ولا بعدهما وسنذكر وجوه القرائن الموجودة في زماننا لنعلم
ان زمانهم اولى بذلك من جملتها جزم من نقطع بقرينة الحاشية او بديهة بانه ثقة في الرواية وان كان
فاسد المذهب ثم اخذ في ذكر الاخبار الدالة على العمل بما في اصول اصحاب الائمة ع وذكر
كلام علامتنا الابرار رضوان الله عليهم فحكى كلام رئيس الطائفة قدس سره في الاستبصار بالفاظه
ثم قال الملخص كلامه ان الاخبار المسطورة في الكتب التي انعقد اجماع قدماء الطائفة المحقة على ورودها
عن المعصومين ع منحصرة في اقسام ثلثة القسم الاول ان يكون صحة مضمونه متواترة فلذلك لا يجوز فيه
التناقض والثاني ان توجد قرينة دالة على صحة مضمونه الى ان قال والقسم الثالث ما لا يكون فيه هذا
ولا ذاك ويجوز العمل به بشروط ترجع الى شيء واحد وهو ان لا يوجد معارض اقوى منه ووجه جواز
العمل بهذا القسم انه لا يخرج عن امرين لانه اما من الباب الذي عليه الاجماع في النقل بمعنى ان قدماءنا لم
ينقلوا الا اياه او مما يوافقه او من الباب الذي وقع الاجماع على صحته ومعنى الصحة هنا ثبوت وروده
عن المعصوم مع عدم ظهور مانع عن العمل به ثم ذكر ان صريح كلام رئيس الطائفة قدس سره انه لا
يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم ع ويجوز العمل بخبر يوجب القطع
بورود الحكم عنهم ع وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به رئيس الطائفة هو المستفاد
من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة ع وهو مراد علم الهدى عند التحقيق فما رتب المتأخرون
بين الخبرين من الشيخين العلمين المقدسين فكيف لا نرى بينهما لفظية لا معنوية كما توهمه العلامة ومن تبعه والحمد
لله والطول والمنة وذكر ايضا بعد نقل كلام المحقق في اصوله ان القرائن قسمان قرينة تدل على ان
مضمون الحديث حكم الله في الواقع وقرينة تدل على ان الراوي لم يفتر فيما رواه ولا تدل على ان مضمونه حكم
الله في الواقع لاحتمال وروده من باب التقية ومن المعلوم عند اولي الالباب انا نقطع في حق كثير من
الرواة من قرائن حاصلة عند المطالعة او حاصلة بعدها بانهم لم يرضوا بان يفتروا في باب الرواية وقد
نقلنا عنه تنبيه قدس سره بان المعتبر في باب الرواية قطعنا بكون الراوي ثقة في الرواية لا كونه

لا لكونه مظنون العدالة وبالجملة كون الراوي ثقة نوع من القرائن المفيدة للقطع بأنه لم يفتر في الرواية
وتلك القرينة نجدها موجودة في كثير من الرواة بقرائن ما بلغنا من أحوالهم وأما احتمال وقوع السهو
من الراوي في خصوصيات بعض ألفاظ الحديث فمدفوع بوجوه أتينا [illegible] كلامنا هذا بجميع كلامه فيما يتعلق بالمقام و
محل الحاجة أقول أما إنكاره تعويل المحدثين منا على الأصول والفروع على أخبار الآحاد
المظنون صدورها عن الأئمة ع واعتمادهم عليها في الأعمال والفتاوى بها واقتصارهم في ذلك
على الأخبار المتواترة والمحفوفة بقرائن توجب العلم بصدورها عنهم ع فمما لا ينبغي بل الظاهر
أو المعلوم ما نسبنا العلامة ره إليهم كما سمعته سابقاً وربما نسب إليهم ذلك أيضاً الشيخ ره في عدته
الحكي من كلامه في العدة ويكفيك ما ذهب إليه الصدوق تبعاً لشيخه من إثبات السهو في حق
النبي ص والأئمة ع لبعض أخبار الآحاد المجردة عن القرائن بالكلية كما ذكرناه سابقاً فتأمل وأما دعواه تمكن أصحاب الأئمة ع
وأما إنكاره نسبة القول المزبور إلى الشيخ وأنه موافق للسيد في دعواه فهو ساقط جداً فإن
عبارته المنقولة عنه في العدة تنادي بأعلى صوتها في مواضع منها كما ستطلع عليها إن شاء الله
بأنه يذهب إلى حجية أخبار الآحاد الغير المقطوع بصدورها عنهم ع قال في الكتاب المذكور
والذي أذهب إليه أن خبر الواحد لا يوجب العلم وأنه كان يجوز أن ترد العبادة به عقلاً وقد ورد
جواز العمل به في الشرع إلا أن ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة
المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد أن
حكى الخلاف في المذاهب في ذلك ما نصه وأما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا كان وارداً
من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي ص أو عن واحد من الأئمة ع وكان
ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر
لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم ونحن نذكر
القرائن فيما بعد جاز العمل به ~~الذي يدل على ذلك~~ ثم أخذ في الاحتجاج لما اختاره بإجماع الفرقة
المحقة على العمل بهذه الأخبار المذكورة في الأصول والمدونة في الكتب وغيرها وهذا كما ترى يكون صريحاً
بل صحيحاً في اختياره حجية أخبار الآحاد العارية عن القرائن المفيدة للقطع بالصدور وإذ لم يعتبر فيه
إلا ما اعتبره في كلامه وهو لا يزيد على العدالة ولا بأس بتعبيره بالجواز وإن كان المدعى الوجوب لكون

وقد تبعهم في ذلك بعض [illegible] الأخباريين على ما حكاه [illegible] القصد [illegible] في الشرح

من أخذ الأحكام أصولاً وفروعاً عنهم بطريق اليقين ففيها منع ظاهر ضرورة معلومية عدم تمكن الكل لجميع الأحكام في جميع الأزمنة وأقل ما يشهد عليها ما علم بالعيان والأثر من شدة اختلافهم في الأصول والفروع كذا الإجماع على العمل بكل خبر منها

ومكذا عند من يستلزم العمل الاتباع كما الغيا

الغرض الآن ان الجواز المستلزم للوجوب كما هو شأن المدارك كالادلة الاربع ولا يتعقل فيها الجواز البحت
على معنى انه لو الاخذ بها ولو تركها لم يقع في الاثم غير واضح هذا الفاضل من جهة استدلاله على مختاره بالاجماع
المزبور الذي هو اجماع عملي فانه لا صراحة فيه في تجرد تلك الاخبار التي دونوها في اصولهم ودونوها
في زبرهم عن قرائن مفيدة للعلم بصدق رواتها حين عملهم بها واعتمادهم عليها فيتطرق اليها
احتمال انها كانت محتفة بقرائن خارجية علموا منها بثبوت صدورها عن الائمة عليهم السلام وعلى
هذا فلا يتم الاستدلال بها على حجية خبر الواحد المعلوم تجرده عن مثل تلك القرائن كما هو المدعى
فيلزم حينئذ سقوط الاستدلال او يكون مدعاه حجية خبر الواحد المقرون بتلك القرائن لا المجرد عنها
وهذا هو الذي فهمه جمع منهم من عرفت ولكنه ليس على ما ينبغي ضرورة ان دعوى اقتران كل واحد
من تلك الاخبار بقرينة تفيد القطع بصدق الراوي على وجه لم يتفق لاحد منهم التعويل
على خبر عدل امامي خال عن القرائن المذكورة واضحة السقوط كما ان امكان كون اكثرها عارية
عن تلك القرائن على وجه عملوا بها بمجرد كون رواتها امامية عدولا كذلك ايضا فانه حينئذ دعوى
تحقق سيرتهم على العمل باخبار الاحاد المجردة عن القرائن العلمية وهي حجة قطعا لكشفها عن
قول المعصوم او عن رضاه وصاحبه ثم لا يخفى عليك ان هذا الذي بيناه غير ما اشتغل عليه الشيخ
قدس سره في كلامه في العدة في سؤال اورده على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم
لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها
ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن
بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر
ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى
موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر
ذلك في صريحه وفحواه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه
المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا
على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا
من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها
بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على

من كلامه حين عملهم بها

فاجاب بعد ... بان

معولا على ما يعلم ضرورة من الشيخ خلافه انتهى كلامه فان الظاهر من السؤال والجواب ارادة القرائن الدالة على

صحة مضمون الخبر ولاسيما ابل الجواب كالصريح في حصر القرائن المذكورة والذي نوهمه من تقدم

انما هو الاعتضاد بالقرائن الدالة على صحة الخبر في نفسه وقد بينا فساده هنا وقد ذكر مولانا السيد الصدر

ان في كلام الشيخ في العدة مواضع دالة على ان محل النزاع خبر الواحد العاري عن قرائن صحة الخبر في نفسه

وعن قرائن صحة مضمونه ونقتصر على احدها انه اعترف بان النزاع في الخبر الذي لا يوجب العلم ثم شرط في

قبول الخبر الواحد شرائط هي كون الراوي عدلا اماميا عدلا وغير مطعون في روايته وكون الخبر غير محفوف

بقرائن صحة المتضمن فلا يندرج في محل البحث الخبر المقرون بقرينة اصلا اما قطعي الصدور او المضمون

في جملة الواحد فهو وجه واضح لكونه موجبا للعلم وغير ملحوظ فيه حال الراوي كما فرض الشيخ ره كالقطع

بصدقه واما قطعي الصدور الا المضمون او بالعكس فيه ايضا وثانيها انه قال في الاستدلال

ان الطائفة عملت بما في الكتب والاصول المستندة الى الثقات وهذا انما ينطبق على غير قطعي الصدور

والمضمون وثالثها انه اعترض على نفسه في اثناء الاستدلال بتحقق الاجماع على عدم جواز العمل ولا

معنى لمزوم الاجماع على العدم في غير ظني الصدور والمضمون كما يجب عنه ورابعها انه

اجاب عن الاعتراض بالنقض بوجوب التزام العمل بخبر الواحد مطلقا وان كان واردا من طريق غيرنا

بان الشرع انما رخصنا في الاخذ بخبر الموالف دون المخالف وبثبوت كونه فاسقا وهذا انما

يتم مع عدم القطع بصدق الراوي والا فالفرق لا معنى لهما وانما التعويل وخامسها انه اجاب عن الاعتراض

باستلزام قوله ثبوت الحق في كلا الخبرين المتعارضين لان الغرض كون كل منهما حجة والمعلوم

خلافه بالنقض بالاخبار التي يعمل بها فان اثبات التخيير فيهما كما يقول به يوجب كون

الحق في جهتين مختلفتين ايضا فما هو جوابه فهو جوابنا ضرورة ان الاخبار التي يعمل بها المانع ليست

الا قطعية الصدور دون المضمون لان الغرض عدم علمه بمضمونهما ولا يعقل التعارض في قطعي

قطعية الصدور والمضمون او قطعية الصدور الثاني دون الاول لانه مستلزم للجمع بين الضدين

القطعيين المتباينين فتعين ان تكون ما هو محط الخلاف ومحل النزاع الاخبار الظنية صدورا

ومضمونا الى ان قال وبالجملة في كلامه مواضع اخرى ايضا يظهر دلالتها على ما نقلنا بادنى تأمل

واما كلام الشيخ ره في الاستبصار فهاهو هنا فاستمع لما يتلى عليك قال قدس سره بعد ان قسم ما ليس

بمتواتر الى قسمين وذكر القسم الاول واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحد من

كون المفروض السؤال

ومن هنا يعرف وجه ضعف ج م

لغينا

هذا كلام به في غاية الجودة والمتانة

هذه القرائن فانّ ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان لا معارض له فانّ ذلك يجب العمل به
لانّه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاواهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به ثم قال وان كان
هناك ما يعارضه وذكر احكام المتعارضين واقسامهما وكلامه هذا كما ترى لا ظهور بل ولا اشعار فيه بكونه
مفروض كلامه في خبر الواحد المقطوع بصدوره دون مضمونه بل هو مطلق لا تعرض فيه لكونه كذلك او
مظنون الصدور والمضمون لكن لا يبعد في النظر بل لعل الظاهر لمن لاحظ مجموع كلامه واخذ بالمراد
كون محط كلامه في خبر الواحد غير المعلوم الصدور لا مطلق الخبر بحيث خبر الواحد في الجملة ومن
هنا يظهر انّ ما سمعته من المحدث الاسترابادي من تلخيص الكلام المذكور بما تقدم نقله عنه
ومن دعوى صراحته في عدم تجويز الشيخ ره العمل بخبر لا يوجب القطع بحكم ورده كلهم عنه
اجنبي عنه ومما لا يستفاد منه بالمرة ولا سيما الاخير اذ قد عرفت عدم انه لا اشعار فيه فضلا
عن الصراحة فيما ادعاه كما لا يخفى على احد مع انه بناء على ما استظهرناه يكون كلامه نصا في حجية
خبر الواحد المجرد عن القرائن العلمية مطلقا وهذا واضح المخالفة لما يصرح به السيد فما جزم به من كون
مراد الشيخ ره هو مراد السيد ره لاعتبار الشيخ ايضا القطع بالصدور فلا نزاع بينهما معنوي
بل لفظي مما لا وجه له كما هو ظاهر والعجب منه ما ذكره ايضا من ان من القرائن المفيدة للقطع بالصدور
كون الراوي ثقة في الرواية فاستنبط منه عدم عمل الشيخ الا بالاخبار المقطوعة الصدور لانه
لم يعتبر في باب الرواية ازيد من كونه من ذلك بل اذ هو واضح المنع بل الفساد بل لا ينبغي
نسبته الى الشيخ ره كما لا يخفى وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا وبيّنا سخافة الكلمات المذكورة
انما الشأن فيما فهمه المحقق قدس سره من كلامه فانه حكى عنه في اصوله وذهب شيخنا ابو جعفر قده
الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو
رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب
عمل به ثم نقل ما سمعته عن الشيخ ره من الاحتجاج بالاجماع المذكور ووافقه في هذا الفهم ايضا بعض
المحققين صاحب المعالم طاب ثراه قال ولم يظهر من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث كالشيخ وامثاله
ما يدل على موافقة المرتضى ره والانصاف انهم لم يتضح من حالهم المخالفة له فيه اذ كانت اخبار

قال في المعارج

[illegible]
اخبار الاصحاب بوثيقة قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
العاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر خلافهم لروايته
فيه وقد نقل المحقق في كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان
على لسان الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وحكى عنه كلامه المتقدم وقال بعد حكايته
وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه اقول لم يعلم ما مراد
المحقق بما ذكره هل هو ان اعتماد الشيخ على خصوص الاخبار المدونة في كتب الاصحاب من جهة اقترانها
بما يفيد القطع بصدورها واعتضادها بها فيكون كلامه كما ذكره في المعالم او من جهة قيام الاجماع
على العمل بتلك الاخبار وخاصة صدورها وان لم تقترن وان كانت عارية عن القرائن المفيدة للعلم بصدورها
فيكون في غير ما ذكره في المعالم وجهان لعل اظهرهما الثاني اما الاول فيرده صراحة تصريح الشيخ
في العدة بخلافه كما حكيناه عنه سابقا بل هو مشتمل على الانكار والتشديد بل لذلك حتى انه قال [illegible]
في جميع ما ذكر كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه فهذا فعل ما يعلم من نفسه ضده ونقيضه وكان
الصواب ما قيل من ان الظاهر بل المعلوم ان صاحب المعالم ره لم يكن عنده كتاب العدة في هذا المقام نعم
يبقى التدافع الواقع بين ما فهمه المحقق في كلام الشيخ من اقتصاره في جواز العمل على باخبار الاحاد
المجردة عن القرائن على هذه الاخبار المدونة في كتب الاصحاب وبين ما سمعته عن العلامة ره في النهاية
من نسبته الى الشيخ قبوله خبر الواحد المجرد عن القرينة مطلقا ولا يبعد ان يكون الظاهر ما فهمه العلامة من
الاطلاق ولا ينافيه الاحتجاج مع ذلك باجماعهم على العمل بالاخبار التي دونوها فان الظاهر ان
الشيخ يرى كون المناط في عملهم بها مجرد كونها اخبار عدول [illegible] اجماعهم على العمل باخبار
الطوائف الخاصة من علماء الامامية ولو كان مراده ما فهمه المحقق من التقييد لقيد العنوان بذلك في
عنوان مختاره واشترط كون الخبر مما قيده الاصحاب وعملوا به فيتحد مع مختار
المحقق في المعتبر حيث قال [illegible] ما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب
عنه او شذ يجب اطراحه انتهى فليس مراد المحقق ان قبول الاصحاب مستلزم لكونه محفوفا بالقرائن
الدالة على صحتها الا انه خبر المعارضة بل مراده ان عملهم بها دليل على الحجية وما لم يعملوا به لا دليل على
حجيته ثم ان ما وقع من غير واحد من ان اجماع الاصحاب الذي ادعاه الشيخ [illegible] مع العمل [illegible]
الاخبار مما يوجب العلم بصحتها ومن هنا يظهر عدم صحة ما نسبه العلامة ره اليه من قبول الخبر المجرد
لا يخفى ما فيه لظهور ان مجرد اجماعهم على العمل بها لا يستلزم كونها قطعية الصدور بل حجيتها على كل حال

الا ترى انه لو قال المعصوم شفاها انى سوغت لكم العمل بهذه الاحاديث التى بايديكم لم يفهم من ذلك الا ان
جواز العمل بها من حيث كونها قطعية الصدور بل غايته ما يثبت به حجيتها حتى انه لو علم بتجردها عن
قرائن العلم لوجب ايضا العمل بها او لم يجز اهمالها بالجملة بعد ما عرفته من ظهور بعدم احتفاف
تلك الاخبار التى ادعى الشيخ ره اجماع الطائفة المحقة على العمل بها والاعتماد عليها فى اثبات الاحكام الشرعية
بل وغيرها من مسائل اصول الدين ايضا كما يعرف من سيرتهم وطريقتهم[2] لا يبقى اشكال فى تحقق الاجماع
على حجيتها وجواز العمل بها على ظنيتها وهذا امر واضح لا يفتقر الى مزيد بيان واذ قد عرفت وضوح
كون مختار الشيخ ره فى المسئلة حجية اخبار الاحاد المجردة عن القرائن فى الجملة او على الاطلاق كما تقدم
بيانه فلنشرع فى بيان مختار علم الهدى طاب ثراه فيها ايضا ونذكر كلماته فى المقام لتنكشف غواشى الاوهام
وللناظر فى معرفة مراده نوع الهام فنقول وبالله التوفيق قال فى المسائل التبانيات على ما فى المعالم ان
اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا
لا يدخله فى مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها
فى الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير
فى الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل
من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجرى ظهور مذهبهم فى اخبار الاحاد
مجرى ظهوره فى ابطال القياس فى الشريعة وحظره وقال ايضا على ما فى المعالم ايضا فى المسئلة التى افردها
فى البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين فى جواب المسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق انهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا
لهم يعرفون به كما ان نفى القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم وقال ايضا انه
تكلم فى الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار
الاحاد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوه لان الشرط فى دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف
وما اشبه ذلك وقال فى المهذبات على ما حكى عن السرائر ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم متقدمهم ومتاخرهم
يمنعون من العمل باخبار الاحاد ومن القياس فى الشريعة ويعيبون اشد عيب على الذاهب اليهما والمتعلق
بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوما ضرورة منهم وغير[2] انه قال فى الموصليات ان قيل اليس
شيوخ هذه الطائفة قد عولوا فى كتبهم فى الاحكام الشرعية على الاخبار التى رووها عن ثقاتهم وجعلوها

[2] بالقرائن المفيدة للعلم بصحتها وكونها صادرة عن الامام ع فى الواقع حتى لنفس المجتهد على ما يظهر من كلام الشيخ ره

[2] فيما حكى عن السرائر ايضا

وجعلوها العمدة والحجة في هذه الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجيء مختلفا من الاخبار وعند عدم الترجيح كله
ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة وهذا بناء نقضنا ما قد مهدوه قلنا ليس ينبغي ان يرجع عن الامور
المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو شبهة ملتبس محتمل وقد علم كل موافق ومخالف ان
الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الاحاد هذا
جميع ما وقفنا عليه من كلماته في الباب قدس الله روحه وهو كما ترى لا يخفى ظهور بعضها بل صراحتها في
مصيره الى عدم حجية اخبار الاحاد التي لا تفيد الا مجرد الظن بل صريحها ايضا كون ذلك مجمعا عليه بين
الطائفة المحقة بل بالغا اعلى مراتب الضرورة كنفي العمل بالقياس وقد عرفت ان صريح كلام الشيخ ره
خلاف ذلك كله فهو والسيد رحمه الله على طرفي نقيض في حجية خبر الواحد فهذا لا يجوز العمل به مع تجرده
عما يفيد القطع بصدوره وذاك يجوزه وان تجرد عن ذلك كما تقدم بيانه مفصلا ثم كلاما هما
قدس سرهما متدافعان في حال الاخبار التي تداولها العلماء الباحثون في الفقه فصريح كلام السيد
رحمه الله انها متواترة او معلومة الاحكام بالاجماع او الضرورة قال في جواب المسائل التبانيات وعلمنا ان
العالم ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او باماره وعلامة
دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد هذا كلامه فلا يعوق ان عمل بها ح هو واتباعه مع انكارهم
حجية خبر الواحد من حيث هو واما كلام الشيخ قدس سره فقد عرفت انه صريح في خلاف ذلك فلا جرم
يكون عمله واتباعه بها ح عملا بخبر الواحد العاري عن قرائن القطع بصحة الرواية وصدق
راويها مع قطع النظر عن خبر عن احدهما محفوف بالقرائن عند السيد ره لا عند الشيخ وفاقد للقرائن
الخبر المعتبر عند الشيخ ره وثانيهما جامع لتلك القرائن عند الشيخ ره وغير متواتر عند السيد ره فان
فان الاول يكون حجة عند السيد ره خاصة والثاني يكون معتبرا عند الشيخ ره كذلك وهذا
واضح بعد معلومية ان جملة تلك الاخبار ما هو متواتر عند السيد ره ولا كلها جامعة للقرائن
عند الشيخ ره ثم انه لا مانع من التدافع بين دعوى السيد والشيخ اذ وقوع نحوه خصوصا من مثلهما
غير عزيز ولئن اغمضنا عن ذلك فلنا منع التدافع اذ يمكننا التوفيق بين كلاميهما بان يكون
مراد السيد قدس سره بما ذكره من افادة اخبارنا القطع والعلم حصول الاطمئنان منها وسكون النفس
بها لان هذا هو معنى العلم عنده على ما حكي من كلامه حيث عرفه بانه ما اقتضى سكون النفس وعن
بعض الاخباريين انه ادعى كون مراده بما قلناه من كون الاخبار علمية المعنى المذكور لما رأى ...

ولكن ذلك لا يوجب توافقهما في القول بالحجية او بعدمها اذ م

ليس بجيد

القول بذلك على ظاهره والعلم بالمعنى المذكور لا ينكره الشيخ ره اذ يكفي في حصوله العدد الموجب للوثوق
بالراوي او بالرواية من كون الراوي ثقة وغير مطعون في روايته وكونه سديداً في نقله بمعنى سكون النفس
واطمئنانها بهما وركونها اليهما وهذا كله مما يعتبره الشيخ ره في الحجية ان لم نقل بانه في معنى ما اعتبره العدلية
كما فهمه العلامة وبعض من تابعه وادعى ره في تحصيله من كلامه نعم لا يعتبر انضمام الاخبار بالقرائن التي ذكرها من
موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل والسيد يوافقه في هذا ايضاً وح فالسيد والشيخ
قدس سرهما متوافقان في عدم حجية اخبار الآحاد تعبداً او بمجرد افادتها الظن بصدقها كما هو رأي
العامة وح التي يدعي السيد ره انكار الامامية للعمل بها ويوافقه الشيخ ره في ذلك ايضاً هذه الدعوى ايضاً
كما انهما متوافقان في عدم حجية الاخبار التي تحصل العلم بمعنى الاطمئنان والاستقرار للنفس بصدقها
قيل ولعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلام الشيخ ره والسيد خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد
قدس سره في كلامه بان اكثر الاخبار متواترة او محفوفة وتصريح الشيخ قده في كلامه المتقدم بانكار
ذلك اقول لا يخفى ان التوجيه المذكور مما يمتنع في حق مثل علم الهدى ره ومثل شيخ الطائفة العلمين
النحريرين قدس الله ارواحهما او يخفى على مثل الشيخ ره مذهب السيد واتباعه كيف وهذه المعركة
العظيمة والدعاوي الجسيمة انما هي بينه وبين من تقدمه بقريب كما يستفاد من اتباعه ره وقد
من المعلوم الغني عن البيان ان في كثير من كلماته في العدة التعريض بالسيد ره ومن وافقه بكلامه
في المسئلة وما ادعاه من اجماع الامامية او ضرورتهم على ترك اخبار الآحاد ويعرف ذلك
كله بادنى ملاحظة لكلامه في الكتاب المذكور والحاصل ان توهم كون هذا النزاع العظيم المعركة بين
الشيخ ره وبين السيد ومن وافقه راجعاً الى اللفظ مما لا ينبغي ان يتوهمه احد ومن هنا يظهر ان
الوجه المذكور اردء الوجوه واسخفها واوهنها كما هو واضح بادنى تأمل نعم ما ذكره القائل
المذكور ايضاً من التوضيح [?] ان الانصاف انه لم يتضح في كلام الشيخ ره دعوى الاجماع على ازيد من
الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد الامور المتقدمة مسلم متجه الا ان الظاهر ان مراد
السيد ره المرتبة الزائدة على ذلك في العلم بل قد يمنع كون الامور المذكورة مما توجب الاطمئنان
وسكون النفس بصدق الرواة فلاحظ وتدبر جيداً فان المقام في غاية الاشكال [illegible] الكلام
في التدافع الواقع بين دعويي الاجماع الواقعين من السيد والشيخ قدس سرهما حيث ان الاول يدعي
اجماع الامامية بل ضرورتهم على انكار اخبار الآحاد التي لا توجب العلم والثاني يدعي اجماعهم
على العمل بالاخبار المذكورة والتدافع بينهما واضح وقد يقال انه لا بأس بالتزامه ولا بعد فيه فانهم

فانهم كثيرا ما تتبع منهما الاجماعات المتعاكسة في الفروع مع اتفاقهما الاعجوز مذهب الاصحاب فيهما عليهما لانهما
مسائل معنونة في الكتب مغني اجماعا بالخصوص فاظنك بالاصول مع اتفاقهم معنونة في كتبهم
وانما المحقق انهم عملوا باخبار وتركوا اخبارا ومن هنا امكن للسيد ره دعوى ان الاخبار التي
عملوا بها كانت متواترة او محفوفة بالقرائن عندهم بخلاف التي تركوها كما يدل عليه ما صرح به في كلامه سابقا
من ان الاخبار المودعة في الكتب بطريق الاحاد متواترة او محفوفة وصرح في مقام اخر بان
معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة كما انه يمكن ان يكون وجه دعوى الشيخ ره وجود شرط
العمل فيما عملوا وفقده فيما اهملوا كما يشهد اليه كلامه المتقدم في الجواب عن احتمال كون عملهم بها
لاحتفافها بالقرائن وما لعل بينا في ذلك من دعوى السيد ره انهم شددوا الانكار على العامل
بخبر الواحد فيمكن توجيهه بان مرادهم ما صرح به الشيخ ره في بعض كلامه من انهم منعوا من العمل
بالاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى اصحابنا خلافها اقول عدم اطلاع الشيخ التحصيلي
على تواتر الاخبار التي تداولوها ويكتبوا اليها في اثبات المسائل وعدم اطلاع السيد على ذلك والحال انهما في عصر واحد
في غاية البعد ونهاية الاشكال فثبوت ذلك في حق احدهما يوجب ثبوته في حق
الاخر الا انه لم يثبت اصلا فالتوجيه المذكور [illegible] ضعف جدا فالى ما في صاحب المعالم
في حاشية منه على الحاشية من الايراد على كلام الشيخ المذكور بان الاعتراف بانكار الامامية على العمل باخبار
الاحاد لا يعقل مع فرض روايات المخالفين اذ معلومية اشتراط العدالة في جواز العمل عندهم تكفي
في ردها وعدم العمل بها فلا يحتاج الى المبالغة في نفي العمل بخبر مرووهم وما وقع من الاستاد دام
ظله في الرسالة من الايراد على الكلام المذكور بانه يمكن ان يكون الوجه اظهار بطلان المذهب ووقع
في مقام لا يكفيهم التصريح بفسق الراوي فيقال في ذلك باظهار عدم العمل بخبر لم يقطع بصدقه
بالتواتر او بالقرائن وانه لا دليل على العمل بالخبر الظني وان كان راويه غير مطعون فيه ولعل في
عبارة الشيخ في العدة اشارة الى ذلك حيث خص انكار الشيوخ للعمل بخبر الواحد بصورة المناظرة
مع خصومهم فيمكن دفعه بانه عليهم لو بنوا على الانكار لزم ايضا عليهم السكوت عن رد الخبر
الظني وان كان راويه مطعونا فيه كما نبه عليه الشيخ [illegible] بدراه
فيما سمعته منه سابقا في قوله [illegible] التعلق بعمل الصحابة والتابعين ان الامامية تدفع ذلك
ونقول انما عمل باخبار الاحاد المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم الى اخر ما ذكره فبان من ذلك

ثم ربما اتفق لبعضهم بعضها الاجماع في ملاحظة قواعد الاصحاب م

وان شهد كلاهما بعدم التواتر والاحتفاف م

مع عدم حصولهما في غيرهم م

احتمال ذلك الحمل م

المذكور الاحتمال عدم [illegible]

وكيف كان فالجمع بين ما يظهر من السيد ره من اجماعهم على القول بعدم حجية اخبار الاحاد وبين ما يظهر من ادعاه

الشيخ ره من اجماعهم على العمل بها ممكن بتنزيل عملهم على المحفوفة بالقرائن فلا ينافي ذلك اجماعهم على عدم

حجية المجردة او بتنزيل قولهم على الاخبار الواردة فيما لا يتصور من المسائل فلا ينافي عملهم بالاخبار

الخالية عن القرائن الواردة من طرقنا فيما لا ينكرونه من المسائل وهذا التنزيل وان خالف ظاهر القول

مع عدم مخالفة الاول لظاهر العمل اذ هو محمول من الجهة التي وقع عليها الا ان القرائن الكثيرة والامارات

العديدة شاهدة عليه فكان هو المتعين او تنزيل القول بالمنع الذي حكاه السيد ره عنهم على ما قصد

من ارادة دفع الاخبار التي المخالفين التي لا يمكنهم بيان فسق رواتها او على ما ذكره الشيخ ره من

كون المنكرين لجواز العمل جماعة معلومي النسب فلا يقدح خروجهم في الاجماع هذا واما التدافع بين

ما وقع من السيد ره في كلماته السابقة وبين ما حكي عن العلامة في النهاية فقال في المعالم دفعا

بما ملخصه ان كلام السيد ره ناظر الى طريقة المتكلمين من الامامية ولا سيما اوائلهم فانهما تقتضي عدم

العمل بخبر الواحد وقد حكى المحقق عن ابن قبة وهو من اكابرهم جملتهم القول باستحالة التعبد به عقلا

وكلام الشيخ قدس سره ناظر الى طريقة علمائنا المعتنين بالفقه كالشيخ ونظرائه حيث اوردوا

الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى طاب ثراه

ومن ذلك وهذا وان كان حسنا في نفسه الا انا رأينا في صريح كلامه في الموصليات اذ فيه حكاية الاعتراف بها

بان شيوخ الطائفة الحقة ارباب المصانيف والفتاوى عاملون باخبار الاحاد وذلك لانه لما

اورد على نفسه سؤالا وهو ان شيوخ الطائفة عاملون باخبار الاحاد في الاحكام الشرعية جاعلوها

العمدة والحجة فيها اجاب عنه بما حاصله ان جهة عملهم غير معلومة وعلم عمل الامامية باخبار الاحاد

في بعض الامور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها الجارية في الظهور مجرى ابطالهم القياس

فلا يرجع عنها بالامر المجمل بل الحكم بكون عملهم بها لاحتفافها بالقرينة لان العمل المذكور ظاهر

وما ذكرناه قطع والقطع لا يترك بالظهور فهذا الكلام من السيد قدس سره يعطي كون عمل الشيوخ

على اخبار الاحاد في الاحكام طريقة الفقهاء ايضا بزعمه قدس سره فان كلامه واجماعاته كلها

مبتنية على انكار العمل بها عند الفقهاء وليس مقصوده ولا مطمح نظره بيان طريقة المتكلمين

والكلام على مذاقهم وان كان هو من اساطينهم ايضا نعم ذلك منهم جار على مذاق المتكلمين

موافق لطريقتهم وهذا لا يقتضي بكون طريقة الحق على انا الباحثين في الفقه خلافه فلم يتم التوجيه

المذكور فتامل جيدا هذا من جميع ما ذكرناه وحررناه بان ان التدافع الواقع في المواضع الثلاثة المتقدمة

المنقولة مندفع بما عرفت مفصلاً والحمد لله وتحقيق هذا الكلام فيما وقع من بعض العامة كالحاجبي والعضدي
من نسبة المنع من اخبار الآحاد الى الرافضة ومنشأها على الظاهر ما عرفت آنفاً من نسبته الى الشيعة
الامامية وكونه من شعارهم الذي يعرفون به كالقياس وقد عرفت تفصيل الحال فيه هذا واما الكلام في
الادلة الاقوال فنقول احتج للقول الاول بالكتاب والسنة والاجماع اما الاول فقوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وهو يتناول بعمومه لما نحن فيه وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئاً ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والذم دليل الحرمة وهي
دليل عدم الوجوب واما عدم افادة خبر الواحد ازيد من الظن فواضح ولا اقل من كونه المتنازع فيه
مما لا يفيده سواه واما الثاني فالاخبار الكثيرة الدالة على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدق الا اذا
احتف بقرينة معتبرة من كتاب او سنة معلومة مثل رواية بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني
داود بن فرقد الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث ع وجوابه بخطه ع فقال نسألك عن العلم المنقول
عن آبائك واجدادك ع اجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه وقرأته
ع ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه الينا ونحوه من مستطرفات السرائر واما الثالث
فقد وقع حكايته من السيد قدّه كما يعرف من كلامه السابق بل في بعض عباراته ادعاء الضرورة وفي آخر
جعله كالقياس في معروفية كون ابطاله من مذهب الشيعة الامامية وفي بعض كلام الشيخ دعوى العلم
الاعتراف بنقل مثل قوله في رد السيد ره والاجماع على الاخبار الواردة من طرق مخالفينا وربما
ظهر من المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين
وقيم المتلفات واروش الجنايات والكل ضعيف اما الآيات فقد يجاب عنها بان العمل بخبر الواحد ليس اتباعا
للظن اذ معناه كون مناط العمل الظن من حيث هو هو وفيما نحن فيه مناط العمل كلام المعصوم المنقول
عنه بشروطه من عدم مخالفة الكتاب والسنة وعدم المعارض ونحو غير ذلك مما يأتي في محله سواء افاد
الظن اولا وقد يناقش فيه بورود عليه بان الاتباع المنهي عنه مطلق غير مقيد بحيثية بل هو مشروط بما
يصدق عليه ذلك ويسمى به في الواقع ولا ريب ان العمل بالكلام المظنون انه كلام المعصوم ع المستفاد
منه الظن بحكم انه الواقعي اتباع للظن بحسب نفس الامر والواقع سواء لوحظ كون الداعي والباعث على
العمل هو الظن على وجه لولاه لما عمل او كلام المعصوم ع المروي له من حيث انه كذلك فان هذه الملاحظات
لا تنافي الصدق الواقعي وفرض ملاحظته كذلك غير ممنوع وقد يدفع بان الاطلاق المتعلق على الوصف مشعر باعتبار ويمكن ان م
الحيثية وح فالنواهي المتعلقة باتباع الظن تلحظ باعتبار كونه كذلك وهذا مما ينافي اثبات وجوب
العمل بخبر الواحد من حيث الظن المستفاد منه للمفروض خلافه فان اكثر الادلة الآتية على الوجوب انما تثبت

من السيد ره

وكذا قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والمتوسا

كقوله تعالى ان هم الا يظنون وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ع

وجوب العمل به تعبداً من غير ملاحظة شيء فليس في الآيات المذكورة ما ينافي ذلك كما عرفت بان تأمل فلا تغفل ومن هنا يظهر توجه البحث على ما وقع من شيخنا العلامة دام ظله في الرسالة تبعاً لصاحب المعالم والعضدي من التزام التخصيص والتقييد في المقام كما انه مما بيناه يظهر الوجه فيما ذكره في الوافية ايضاً من الجواب عنها بانه لو قيل بان شرط افادة الخبر الظن ايضاً شرط في جواز العمل به لم يصدق اتباع الظن بمعنى كون مناط العمل هو الظن بحكم شرعي لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به انما قامنا بل ونحوه قلنا ايضاً فعلم الفرق بين اتباع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل وعلى هذا لا يتجه الايراد عليه بنحو الكلام المذكور كما وقع من مولانا السيد الصدر رطاب ثراه بل اقول ولكن اقتصر ذلك في الجواب الاول فلا مسرح له في هذا الجواب اذ يمكن منع صدق اتباع الظن والعمل به بحسب الواقع ايضاً ومحض الاشتراط لا يوجب ذلك كما قد يتوهم فتدبر وقد يجاب ايضاً بان قيام الدليل القطعي على وجوب العمل بخبر الواحد يخرج عن صدق كونه اتباعاً من باب اتباع الظن بل يوجب صدق كونه اتباعاً للقطع وبان الخاص والمقيد يحكمان على العام والمطلق وهما موجودان بعد وجود الادلة الكثيرة على الحجية وما ذكره السيد الصدر رحمه الله من ان مآلهما التخصيص والتقييد فهما جواب واحد فلا يخلو من نظر يظهر بعد التدبر فيهما فافهم وذكر العلامة البغدادي قدس سره في الجواب ما ملخصه انه ليس المراد بالعلم في الآية القطعي بل العادي اعني ما يحصل به اطمئنان النفس وسكونها وجزم العقل المنضم بعقده كما يقال اعلمني بذلك فلان اذا اخبر به وهذا هو معنى العلم لغة وعرفاً فهي الصحاح والقاموس تفسير العلم بالمعرفة واقتصر والمراد بالعلم في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وفي قوله سبحانه لا تعلمهم نحن نعلمهم ادعى يعلمهم ذلك مضافاً الى ان المروي في التفاسير عن الائمة والصحابة والتابعين تفسير القفو بمعان اخر غير ما ذكره المستدل من الاتباع وان المراد النهي عن البهتان وقول الزور او عن الاعتقاد او شهادة الزور او القذف والرمي وانما ذكر المعنى المذكور صاحب الكشاف وقال شيخنا ابو علي بعد ذكر التفاسير السابقة والاصل فيه انه عام لكل قول وفعل وعزم يكون على غير علم وكأنه لا يتقادم ما اقول بناء على ما ذكره الكلام المذكور ما وجدته في مجمع البحرين ان العلم اليقين الذي لا يدخله الاحتمال هذا هو الاصل فيه لغة وشرعاً وعرفاً ويقرب منه ما عن بعض الافاضل الاخباريين في رسالته هدية الابرار ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين فما ذكره خير العلامة المذكور من ادعى عموم كون معنى العلم في اللغة والعرف خلاف ذلك لا يخلو من تأمل ونظر بل الصواب ان يقال ان لفظ العلم في اللغة له معنيان حقيقيان احدهما ما عرفت والثاني اعني العادي في المتعارف والجزم المعتبر عندهم في كلام بعضهم انما هو ما قرب من الظن المتاخم للعلم اليقين وهذا المعنى كلي يقال على افراده بالتشكيك فاعلاها اليقين وادناها العلم العادي اي ما يقتضي العادة بحصوله فلا ينافيه تجويز العقل خلافه ونظراً الى امكانه

وكان هذا هو مراد الفاضل التوني وقد صاحب العوايد الى ومن تبعهم في ذلك عند كلمته في التحصيل فانه ذكره مع ايضاح منه له فلاحظ وتدبر فيه

ثم اني وجدت بعد ذلك الفاضل التوني ذكر في شرحه في الفصول المذكور موافقتي له في الكلام ذكره ذلك في مسئلة جواز التقليد في اصول الدين فلاحظه ان شئت

امكانه ويشهد به لمن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم في المحاورات بل ربما حصل للمتتبع الجزم به والظاهر من ذلك ان يقال ان لفظ العلم حقيقة في العرف العام مجازا مشهورا بل حقيقة عرفية في مطلق الاعتقاد الراجح فيتناول القطع والظن ويختص بالاول ان فرض حصول المنع من احتمال النقيض وبالثاني ان فرض تجويزه الا ان هذا لا يصلح قادحا في الاستدلال المذكور اذ مبناه على تحقيق المعاني اللغوية و لا مجرد المعاني العرفية العامة فان اللازم تنزيل الكتاب على اللغة لا على العرف وليس هو ككلام المعصوم مع النبي في الخلاف المشهود كما لا يخفى ~~هذا ويمكن الجواب اجوبة اخر منها ما ذكرته في العالم وبعضها يطلب من ابراهيم مما ذكرته في الفوائد الحكمية والفصول الغروية لكن التحقيق ما عرفته فلا تغفل وتأمل هنا~~ في انه العلم والعلم واما ايه تحريم الظن فالجواب عنها ان الظن معناه لغة خلاف العلم بمعنى الاطمئنان والجزم وسكون النفس فهو الخرص والتخمين والاخذ بمجرد الاحتمال ما قلناه والامر غير مهمان قال في القاموس الظن التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم وملحوظ انه الطرف الراجح من حيث التردد وعدم سكون النفس كذا ذكره العلامة البغدادي في تحرير مسألة الحصول اقول لا ظهور وفضلا عن الصراحة لعبارة القاموس في المعنى الذي ذكره بل هي على وفق العبارة المشهورة على السنة المحصلين في تفسير الظن من انه الطرف الراجح مع احتمال النقيض سواء حصل مع ذلك للظان سكون واطمئنان ام لا اذ ربما كان عدم الجزم ايضا الذي هو بعض معاني العلم ايضا ومن هنا يظهر ان جعل الظن مغايرا للظن بما يقابل العلم بمعنى ما تطمئن به النفس وتسكن به على تقدير كونه معنى العلم لا خصوص الجزم كما هو صريح غير واحد من الافاضل حيث فسروه بالجزم وعدم التزلزل وجعل في بعض كلماتهم تفسير العلم لغة وعرفا بمطلق الجزم او الجزم المطلق ومساعدة كلام اهل اللغة محل منع بل الاسد ان يقال ان الذي يسبق الى الذهن من لفظ الظن في الايات المذكورة المعنى المزبور وان لم يكن ذلك كونه معنى الظن لغة خصوصا مع ملاحظة قوله تعالى ان هم الا يخرصون فان مساق هذه الايات واحد بل ربما فسر قوله تعالى ان هم الا يظنون بالكذب ويرشد الى ذلك انها خطابات متوجهة الى الكفار الذين هم في مسالكهم كذلك كما يعرف بملاحظة قوله تعالى في سورة النجم ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا اي الخرص والتخمين وقوله تعالى في سورة يونس بعد قوله هل من شركائكم من يهدي الى الحق الاية وما يتبع اكثرهم الا ظنا اي مجرد الاحتمال بل رجع العدول وعن الجوامع في تفسير قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا انه قول لا يستند الى دليل فعلم مما ذكرنا ان ما هو في المعنى المذكور في شيء من العرف مع قطع النظر عن موارده ها

فانه صاحب ذلك وبيان م

مطلقا ومطلق عقيب قوله تعالى ان هم الا يظنون وقوله ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس م

وقد يجاب عنها ايضا باجمال لفظ الظن واشتراكه بين حقائق متغايرة اعني الشك والعلم والكذب والتهمة
وشواهدها اطلاقه على الشك اكثر من ان يحصى كما حكى ذلك في مجمع البحرين عن بعض اهل اللغة بل ظاهر
الصحاح كون المعنى المتعارف له هو الشك ومعناه معلوم مقابل اليقين بالشك المفسر في الصحاح
والقاموس والمجمع بخلاف اليقين فهو عدم الجزم الحاصل للتردد بين امرين سواء ترجح احد طرفيه ام لا
قلت وما حكي عن البعض المذكور مناف لما سمعته عن القاموس في تفسير الظن اذ مقتضاه ترادف
الظن والشك ومقتضى الثاني كون الشك اعم من الظن ولعل هذا هو الظاهر لان المتعارف لغة
وشرعا فتدبر هذا وفي المعالم وما يتبعها وفي القوانين والفصول اجوبة غير ما عرفته وان ضعفها
ما بيناه فلا نطيل واما الروايات فهي لا تخرج عن كونها اخبار احاد فلو تم الاستدلال بها لزم كون
الخروج عن الكلام فيها نحو ما عرفته في دفع الروايات الدالة فلاحظ وتدبر واما الاجماع فالجواب عنه
مع ابعاده على ظاهره وعدم تعويل على ما عداه انما انه مردود على مدعيه بعد تعرفنا خلافه لم
بل تعرفنا خلافه ولا سيما هنا القول بحجية ~~الاجماع المدعى~~ بثبوت الاجماع بخبر الواحد على تقدير صحته
اذ فرض البحث جواز التعويل عليه كيف كان مع انه معارض بل مردود بالاجماع المحكي على حجيته
مع شهادة القرائن الكثيرة على عليه واعتضاده بنقل جماعة لغير الشيخ ايضا وبالشهرة المحققة
التي كادت تكون اجماعا ومن هنا يعرف الجواب ايضا عن الاجماع الظاهر في كلام الطبرسي طاب ثراه
كما يعرف الجواب عما سمعته سابقا عن الحاجبين من نسبة عدم الحجية الى الرافضة اذ هو بعد فرض
انعقاد الاجماع المزبور كما عرفته يبطل بطلان حكايته هنا وينبغي ان يعلم ان المعروف
فيما بينهم الاستدلال على المنع على الخبر المذكور والاعراض عن الاحتجاج بعدم وروده دليل شرعي
على وجوب التعبد به في الحكم بنفسه او عملا بالاصل كما صنعه ابو المكارم في الغنية قال فانه ذكر
ما مختصره ان التعبد بالخبر الواحد والعمل على مقتضاه انما يجب مع العلم بصدق المخبر او مع العلم بوجوب
العمل وكلاهما منتفيان اما الاول فبالفرض واما الثاني فلا نحتاج الى الدليل الشرعي ومع عدمه
يحكم بنفيه والجواب عن هذا الدليل ايضا واضح بعد قيام الادلة المتعددة على وجوب العمل بخبر الواحد
كما سيجيء بيانه وتفصيله انشاء الله تعالى واحتج للقول الثاني بالادلة الاربع اما الكتاب فايات كثيرة
احدها وهي عمدتها من حيث الدلالة على ما قيل المعروفة باية النبأ اشارة الى قوله سبحانه وتعالى
في سورة الحجرات يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين وقرر وجه الاستدلال بها على المعروف بينهم ان مفهوم الشرط فيها انه ان لم يجئكم فاسق

فاسق بنبأ فلو ثبت الحكم الذي قد ثبت للمنطوق اعني وجوب التبين نظرا الى حقيقة الامر فاذا انتفى وح فلا
يخلو اما ان يجب الرد او القبول عند مجيء غير الفاسق والاول باطل اذ لا اقل من ان يكون هذا مثل الفاسق
وليس اسوء حالا منه فتعين الثاني وهو المطلوب كذا قرر في المعالم تبعا لغيره وهذا في الحقيقة التزام اعتبار
مفهوم الوصف وبناء الاستدلال عليه ووجهه مع تصريح المستدل بكون بناء الاحتجاج على اعتبار مفهوم
الشرط كما هو ظاهر الا ان المفهوم في الاية لا يمكن ان يؤخذ ان لم يجئ احد بنبأ فصدقوه الا عدم مجيء
الفاسق على ذلك اذ لا يصلح هذا لاثبات عدم وجوب التبين له لانه فرع وجود النبأ بحسب سياق
الخطاب العرفي وان لم يعتبر ذلك بحسب الاصطلاح الميزاني لان السالبة عند اهل الميزان تصدق بانتفاء
الموضوع كما تصدق بانتفاء المحمول فتعين نظرا الى ان خطابات الشارع للخطابات القرآنية على حسب الخطابات
العرفية واللغوية ان يكون المفهوم فيها ان جاءكم فاسق بنبأ اي جاءكم غيره به ولا يخرج المفهوم بهذا عن
كونه مفهوم شرط وان كان بالصورة لانه فرع شبيه به ومنشأه ما قررناه ومن هذا التوجيه البيان
يظهر عدم ورود ما ذكره من عدم تمامية الاستدلال المذكور بناء على اعتبار مفهوم الشرط بل على اعتبار

ذكره العلامة البغدادي في محصوله

مفهوم الوصف فيتوجه الخدشة في الاستدلال مع انه خلاف المفروض وتقرير توجه الاستدلال المذكور ايضا
بان المفهوم اذا كان ان لم يجئكم فاسق بنبأ فهو يصدق على عام لما اذا جاء غير الفاسق يصدق عليه او لما اذا لم يجئ
احد اصلا فخبر الجائي منه ح فيه ويثبت المطلوب وبهذا يسقط ما في المحصول للعلامة البغدادي من رفع
من انه متناول للصورة الثانية ولا تبين كي ينفي عنه فتم واما الايراد عليه ايضا بانه مبني على عموم الشرط

الايراد عليه بانه

في الاية اذ هو المدعى وفيه منع لان ان ليست مثل كلما وحيثما في افادة العموم ولاعموم والقضية المنطلق
عليها من المهملات وعلى عموم مفهومه وفيه بحث معروف وعلى حجية المفهوم وهو محل خلاف فمدفوع
بان اعتبار المفهوم فيها مبني عند القائلين به على افادتها السببية التامة والعلية وهي تستلزم العموم
والا يلزم انفكاك المعلول عن علته التامة وهو محال ولعل هذا هو مراد مقصود من اجاب عنه بانها
تفيد العموم عرفا وان لم تفده لغة وهو كاف الا ترى ان قول القائل ان جاءكم فقير فاعطوه وان
جاءكم سائل فلا تردوه يفهم منه العموم ومن هذا يظهر اندفاع الثاني وفي الثالث نظر لانه ان اريد

كما قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره

عدم كون الاستدلال حجة على منكر المفهوم المذكور فهو مسلم وان اريد عدم ذلك على الاطلاق فواضح الفساد
كما لا يخفى هذا والموجود في كلام العضدي الايراد بضعف دلالة المفهوم وهو يحتمل الايراد السابق
وان يكون مراده ضعفها بالنسبة الى اثبات هذا المطلب لان حد فائها على وجه تصلح لاثبات غيره
لا لاثبات مثله فلا يكون مبتنيا على عدم الحجية ويظهر من مولانا المحقق البغدادي طاب ثراه في المحصول

ان المنطوق اذا كان عاما ضعفت دلالته على المفهوم اذ يكون حينئذ فائدة في ذكر الشرط فلا يجب اعتبار
المفهوم لحصول الفائدة بدونه العمدة في اعتباره توقفها عليه والشاهد على ذلك ويشهد بذلك ايضا
عدم فهم العرف فان المتبادر في المفهوم في صورة عموم المنطوق كما في قولك متى تاته تجده مشغولا وانما يطلب
احاط بالناس واينما تذهب اذهب معك واذا اجزك ربيعة فلا تصدقه وقول الشاعر متى تاته
تعشو الى ضوء ناره البيت والاية المذكورة فان الوصف فيها وجوب التبين عند كل نبأ انبأ به الفاسق
بعد بخلاف غير العام كما في قولك اعط ان كان عالما فيتعين عند مجيء النبأ لان المنافي سقا العموم
حصول الفائدة التامة بدون المفهوم قال ومن هنا يظهر فساد ما اشتهر على الالسنة من ان العموم
في المفهوم تابع للعموم في المنطوق انتهى وهو تفصيل غريب بل الفرق فاسد بلا فرق لا يمانع فيه
عدم المفهوم في الامثلة السابقة مع وضوح تسليم لا يتم اذا كان المرجع في المفهوم العرف فلا يفرق عدم فيما
فانا نقول به لفهم العقل للفهم العرفي فيمتنع بانتفائه ولا نسلم دعوى فهم عدم المفهوم مطلقا
بخلافه ويرشد الى ذلك فهم جماعة المفهوم مع عموم المنطوق كما ورد في بعض النصوص من ان كل ما يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فانهم حكموا بان مفهوم الوصف فيه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ
من سؤره ويشرب اوليس كل ذلك يتوضأ مع الخلاف المعروف فظهر مما ذكرنا ان دعوى كون
الدلالة مع العموم في المنطوق مضعفة للدلالة مع المفهوم كما وقع من المحقق المذكور واضح الضعف
هذا ويحكى عن جماعة ان المفهوم في الاية من باب مفهوم الوصف لان اثبات قبول خبر العادل انما يتم بذلك
كأنه ناشئ عن تخصيص الفاسق بالذكر لا عن اشتراط مجيء الفاسق بالنبأ فالدلالة من المفهوم ان لم
يجئ الفاسق وهو خلاف ما ذكروه كون المفهوم ان جاء غير الفاسق اي العادل به فلا خفاء
في ابتنائه هذا على مفهوم الوصف لا على مفهوم الشرط ويعرف ما فيه مما بيناه سابقا واختار المحقق
البغدادي وهو في محصوله كون الدلالة فيها بمفهوم اللقب لان الموجود فيها تخصيص الفاسق بالذكر
كما ان جاءك ذلك بنبأ فتبين لا لتخصيص مذكور بالفسق كما ان جاءك بنبأ فاسق وهذا في غاية
الغرابة وان وقع نظيره كما حكي في بحث مفهوم اللقب زاعما ان الموصوف اذا لم يذكر مع الوصف يكون
مفهومه من باب مفهوم اللقب لا من باب مفهوم الوصف ولكنه توهم بل التحقيق ما نص عليه جماعة
من ان مفهوم الوصف يتحقق مع ذكر الموصوف وبدونه كما في قولك اكرم عالما وقد نبهنا عليه في
مباحث المفهوم وعلى كل حال فهو وافيه الفاضل التوني في الايراد عليها بما ملخصه انه يتم الدلالة
بمفهوم الشرط على اصل علي وهو انه معلوم وتقييد فهو بان ظاهر القرآن حجة مطلقا في الامور الجزئية وفي الاصالة

او اراد ترجيح
كلام الغير الساقط
ذكره م

الصفة
مذكر
غيره
بتعيناه

وجه عدم التذكير
لا يصير مفهوم لقب
اذ المقصد في قوة
الصحيح

وفي القاعدة الكلية المتعلقة بالفروع الشرعية الفرعية لان الدليل جار في الجميع وكون مسائل الاصول
غير قادح لان ذلك انما يقدح في اصول الدين لا مطلقا اذ وقوع الاستدلال منهم على مسائل اصول
الفقه بالادلة الظنية في غاية الكثرة ومن ذلك اثبات كون صيغة الامر والنهي حقيقتين في الوجوب والحرمة
او غيرهما بالتبادر ونحوه ويمكن القدح فيه بان الاكتفاء بالظن في مباحث الالفاظ انما اخرجه الاجماع المحكي
في كلام غير واحد منهم الفاضل المدقق الشيرواني في الحاشية قال ره ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار
القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر
ذلك احد عليهم من العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه طاب ثراه واصالة عدم حجية الظن
كافية في عدم الاكتفاء به بالظن في معظم الاصول ودعوى عموم ما دل على حجية ظاهر القران مع الاطلاق
منطوقه ومفهومه لمثل المسائل الاصولية ايضا محل منع وعلى هذا فالقول باعتبار القطع في الاصول معظم
الا ما اخرجه الدليل القطعي كمباحث الالفاظ الخارجة بالاجماع المتقدم لا يخلو من وجه قوة واما ما اورده
السيد الصدر ره على الدفع المذكور من انه لا دليل على جواز العمل بمثل هذا الظاهر والتشاجر في اصل ظهوره
وحجيته قديما وحديثا معروف والادلة من الطرفين مستحكمة ضعيفة فمبني على مختاره من عدم حجية ظواهر
القران مطلقا وقد بينا فساده بما لا مزيد عليه في مباحث الكتاب واورد الفاضل التوني ره عليه ايضا بان الاية
الواردة في شخص خاص وذكر الفاسق انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص وتبيين حاله لا
لانتفاء هذا الحكم عند انتفاء هذا الوصف هذا لفظه وفيه نظر واضح لان مجرد ورودها في معين واحد لا ينافي التعليم
ويوجب عدم فهم المفهوم منها وحمل التخصيص بالفاسق على ما ذكره خلاف الظاهر من القيود الوصفية عرفا
بناء على القول بثبوت مفهوم الصفة اذ مبناه على الظهور العرفي كما هو التحقيق في اثبات مطلق المفهوم
وبمقتضى كلام جماعة في مباحث المفاهيم ومع تجرد احتمال المعنى المذكور لا ينافي ذلك وان اراد ظهوره
ولو بواسطة القرينة فاين لم يابناته والتخصيص الوارد المزبور غير صالح لها وقد عرفت عدم صلوحه له
اذ هو كما يحتمل ذلك يحتمل كونه مسببا لبيان حكم نبأ الفاسق من حيث هو فاسق كما هو المعلوم من القصد
بالاوصاف او غيرها من القيود في متفاهم اهل اللسان والا فتح باب هذا الباب على هذا الحال يسد باب المفاهيم بالكلية
لقابلية كل مفهوم لما هو ظاهر بادنى تدبر وقد حققنا الكلام في ذلك في بحث مفهوم الشرط بما لا
مزيد عليه وذلك من فضل الله سبحانه هذا ويحكى عن العلامة اعلى الله مقامه توجيه الاستدلال بطريق اخر وهو
ان تعليق الحكم وترتيبه على الوصف المناسب للعلية يشعر بان ايجاب التبين من حيث كون المنبا فاسقا فيدل على عدمه
مع كون المنبا عادلا عملا بمقتضى العلية لان المعلول ينتفي بانتفاء العلة والا لم تكن علة والايراد عليه بان
ثبوت العلية على فرض تسليمه لا يجدي في المدعى اذ اقصى ما في ذلك اثبات كون الفسق علة لترتب الحكم المزبور

اما اثبات انه لا علية لوصف سوى ذلك فلو لا المثل يشاهد به فان قول القائل اكرم العلماء يشعر بان العلم علة
للاكرام ولا ينافيه كون غيره علة له ايضا كالاب والاحسان وغيرهما فيصح ان تقول مع قولك اكرم العلماء اكرم
الادباء والحسنين ونحو ذلك ولا تناقض بينهما فدعوى كون الامر بالاكرام واحد من هذه الاصناف موجبا لانتفاء
الاكرام في غيره ممنوعة مدفوع بان الكلام في التوجيه المذكور نظير الكلام في المفاهيم من الظهور كما في العلية التعيينية
فقول القائل ان جائك زيد فاكرمه ظاهر حقيقة في انتفاء هذا الحكم عند انتفاء غير المجيء من غير فرق بين عدم
المجيء او بين اكرام زيد او غيره فقوله بعد ذلك ان لم يجئك زيد فاكرمه وقوله بعده وان اكرمك فاكرمه يتساويان
في الخروج عن الحقيقة الى ارتكاب التجوز وهذا بحذافيره يجري بعينه في الاشعار بالعلية ولا فرق بينهما في ذلك
بوجه وبهذا يظهر سقوط الايراد المذكور ودفعه بما ذكرنا اسد من دفعه كما في محصول العلامة البغدادي
قدس بان فرق بين ترك الاعم الى الاخص وبين ترك الاخص الى [illegible] فالعدول يفهم منه عدم
كون الاعم علة بخلاف الثاني وما نحن فيه من الاول فهو نظير قولك اكرم العلماء وانت توجب اكرام المسلمين
فانه يدل على عدم كون الاسلام علة للاكرام والا لقيل اكرم المسلمين وقولك اكرم المحققين او المجتهدين
[illegible] اذ لو كان مجرد العلم علة للاكرام لم تعدل الى احد هذه الاصناف والامثلة المذكورة
كلها من الثاني فالدلالة له فيه منتفية الا بمفهوم اللقب وهو غير معتبر ولا مجال للحمل على الشارع بالعدول
عن الاعم الى الاخص فيما نحن فيه اذ لو سلمناه في الامثلة السابقة فلا نسلم في باب [illegible] التحرز فان
لا يوجبون التحرز عن الاخص مع ايجابهم التحرز عن الاعم لابهام الاول خلافه فضرورة ان احتمال كون
العدول من الاخص الى ملاذات في محل البحث ايضا اذ لعل اخبار العدل موجب للتبيين كاخبار الفاسق
فيكون الاية من قبيل العدول عن الكل الى الادب مثلا اي العلم كما في الامثلة المتقدمة فالفرق الذي
ذكره لا يحصل له على انه بالتوجيه المذكور تخرج الاية عن المفروض من بناء الاستدلال بها على الاعتبار
السابق لا على نحو ما ذكره المدفوع من كون الدال على المطلب عدول المتكلم عن الاعم الى الاخص وغير ذلك
اشكال الوارد على الاستدلال المذكور بتقريراته الاربع وهو ان اقصى ما يثبت به على فرض تماميته عدم وجوب
التبيين في غير خبر الفاسق وفي خصوص خبر العادل لو سلم كونه مورد المفهوم واين هذا من المدعى
وهو قبول خبر العادل لامكان التزام الخصم بالتوقف وعدم الحكم بالقبول او الرد والقول باحتياج
ثبوت احدهما الى دليل من خارج والمذكور في ذيل الاستدلال وان كان صحيحا في نفسه الا انه اخذه
في الاستدلال يخرجه عن كونه استدلالا بمفهوم الاية كما هو المفروض اللهم الا ان يلتزم بكون مقصود
المشهور في الاستدلال المذكور مجرد اثبات مدخلية المفهوم في اثبات المدعى فانه لم يستقل به لكنه

لكنه فيه ما فيه فتدبر وقد يورد عليه ايضا بان المراد بالفاسق في الاية الشخص المعين كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى بقرينة قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فلا عموم للمفهوم المطلق كي يصح الاستدلال وفيه ان المعنى المذكور مجاز فلا يصار اليه الا بدليل فيتعين الحمل على الحقيقة الذي عليه مبنى الاستدلال والقرينة المذكورة غير صارفة لان تخصيص الاصابة والندم بالذكر لكونهما كالشاهد لانهما لولا ذلك لتساويا وقعا مع عظمهما وفظاعتهما لاشتمالهما على نهب الاموال وقتل النفوس وبالجملة فالتعليل المذكور وان كان مختصا بمورد الاية من الفاسق الخاص الا ان مجرد هذا لا يمنع من حمل الفاسق فيها على المطلق ولا يوجب ارادة الخاص اذ يكون ح تعليلا بما يترتب على بعض افراد الفاسق مع عدم التوقف والتروي فيه وانما ذكر اشارة الى ما يترتب على ما هو السبب في نزول الاية فليتفكر فيه و يستدل ثم ان الحكي عن بعض المانعين من العمل بخبر الواحد جعل الاية دليلا على المنع قائلا ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الاية معناه حذرا ان تصيبوا قوما اموالهم وانفسهم بغير علم بحالهم وما عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم بالخطأ نادمين ثم قال ففي هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تؤمنون ان يكون خبره كاذبا فتوقفوا فيه وهذا جار في كل خبر يجوز على مخبره الكذب فيجري ايضا في خبر العادل لجواز ذلك فيه وتوجه ضعفه لانه ان اراد بالامن العلم او مراده في الجريان مسلم لكن الاية بهذا المعنى ممنوع وان اراد به الاطمئنان فالمنع مسلم الا ان الجريان ممنوع لانه لا يؤمن بالمعنى المذكور من كون خبر العادل كاذبا بل هو عند الناس بحكم المعلوم كما هو ظاهر لمن تدبر نعم لا ننكر دلالة الاية على عدم الاكتفاء بخبر الواحد من حيث هو كذلك ونحن لا نمنعه فلا تغفل ثانيها المسماة باية النفر يعنون بها قوله سبحانه في اواخر سورة براءة وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والاستدلال بها مبني على مقدمات عديدة الاولى ان لا تكون الفرقة والطائفة هنا بمعنى كما يظهر من القاموس حيث قال والفرقة بالكسر الطائفة من الناس ح لحنتكم مع انه ذكر في مادة طاف والطائفة من الشيء القطعة منه او الواحد فصاعدا او الى الالف او اقلها رجلان او رجل فيكون بمعنى النفس وانما كان معنى الفرقة غير معنى الطائفة في الاية لانها قد اخرجت منها فلا بد ان يراد بكل منهما معنى الثانية ان لا يكون خبر الطائفة من باب المتواتر او ما يفيد العلم بان يراد بخبر المعنى اللغوي الذي عرفته او المعنى الظاهر المتعارف من معنى الجمع كما وقع في التفاسير المعروفة سيما مع رجوع ضمير الجمع اليها بل هو الثاني فيها في الاية اذ ليس المراد بها كل فرقة

عطف على وجه لا يفيد العلم

جمع جمع كما عن ظاهر بعضهم بل كل كثرة اشتملت على صنف جامع كاهل بلد او قرية او قبيلة الثالثة ان يكون المراد
بالتفقه مطلق التفهم الذي هو معناه اللغوي لا التفهم الخاص الذي هو المعنى المعروف في الاصطلاح
الحادث بين الفقهاء وارباب الفنون ولم يكن موجودا في زمن الخطاب بل الذي كان في تعيين الحمل على المعنى
اللغوي لا دون المعنى الاصطلاحي اخذا باصالة عدم النقل وبهذا البيان بان المراد بالتفقه التعلم باي
نحو كان ولو بطريق الرواية لا التعلم بطريق التبصر والترسخ الذي هو الاجتهاد الرابعة انه ليس المراد بالانذار
التخويف كما قيل بل الابلاغ كما عن الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وفي القاموس انذره بالامر
اعلمه وحذره وخوفه في ابلاغه وهو قريب من الاول كما عن الجمهرة ايضا وانت خبير بتحقق هذا المعنى في حكمي الوجوب
والحرمة وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما اذ الواجب ما يستحق العقاب تاركه والحرام ما يستحق العقاب
فاعله ولا ضير في عدم اندراج الاخبار بغيرهما من الاحكام الخمسة في الاية اذ يكفي في الحاق
الحكم المفروض بهما علمه عدم القائل بالفصل او بين على استفادة حكمها من الاية بلحن الخطاب الخامسة توجيه
دلالة الاية على وجوب الحذر مع عدم وجود الامر الصريح بانه تعالى لما تعذر ابقاء حرف الترجي
فيها على حقيقته لاستحالته منه تعين ورود الامر بين حمله على الوجوب او الندب او مطلق الطلب ولا يرجح
لكنه في المقام المفروض تعلقه بالحذر لا محيص عن الاول اذ لا معنى لجواز الحذر او ندبه او مطلق طلبه
لديه ان وجد المقتضي له وجب والا فلا فطلبه دليل على حسنه وحسنه دليل على وجود المقتضي ووجوده
دليل على وجوبه ومع فرض شك طلبه عن وقوعه على وجه الايجاب وبما بيناه في تمهيد هذه المقدمات
يظهر اندفاع ما وقع من مولانا الفاضل التوني ره من الايراد على الاية المذكورة بان المتبادر من لفظ الطائفة
ما فوق الاثنين واين هذا المعنى المفروض من خبر الواحد ضرورة انه ان اراد كون ما فوق الاثنين بمجرده
يخرج الخبر عن كونه خبر احاد فهو واضح المنع اذ ليس مجرد الثلثة عدد التواتر وان اراد عدم دلالة الاية
على حكم الخبر الواحد بل على حكم الثلثة من باب خبر الواحد خاصة فلا تدل على تمام المدعى ففيه انه لا ضير في
ذلك اذ يثبت له الحكم ايضا بانتفاء القول بالفرق بين المقامين فتم المطلوب وكذا الايراد عليه ايضا بان المراد
بالتفقه في الاية سماع الاحاديث من المعصوم ع وفهم الاحكام الشرعية منها وان كان السامع ممن ليس
له رتبة الاجتهاد ح فيكون الانذار بما فهم واطلاق التفقه على هذا المعنى اي التعارف معرفة بعض الاحكام
من بعض الاحاديث متعارف شايع في العصر الاول فلم يرد بالتفقه ما يساوق الاجتهاد كي يرد ما
ذكر ولا مجرد سماع الاحاديث من النبي ص فالانذار ح بمعنى حكاية الروايات للقوم ونقلها اليهم كي
يكون في الاية دلالة على ما نحن فيه اذ يرد عليه انه لا معنى لحمل التفقه هنا على المعنى المذكور لانه لا يمكن

فيساعده العرف ايضا

التي هي العمدة في الاحكام الشرعية

الذي هو المقصود

يمكن الزامهم وجوب الحذر على القوم مع انذارهم بهذا المعنى لانه مما لم يندرج تحت نقل الاحاديث مع فرض عدم
بلوغ المنذرين حد التواترانا جمعا ولا يجب عليهم (قبوله) العمل بمقتضاه وان التزم بكونه من باب نقل الحديث بالمعنى حصل العلم
في دلالة الاية على وجوب قبول خبر الواحد ويظهر ايضا الايراد على ما مر ذكره في استفادة حكم غير الوجوب والحرمة
من الاية بالنحو الذي يمنعها لان القبول فيهما مقتضى الاحتياط ورفع الضرر بخلاف غيرهما ضرورة ان اثبات
العقاب والحكم به بخبر الواحد يستلزم بالاولوية اثبات ما لا يوجب ذلك من الاحكام به ايضا على ان الامرين
المذكورين انما يوجبان الرجحان لا التعين كما هو محل البحث فتدبر ثم لو نوقش الايراد على ذلك بانه يعتبر في الدلالة
بحسب الخطاب كونه مدلولا للكلام بين اللزوم كما في حرمة الضرب مثلا بالنسبة الى التأفيف (عرفا) وهذا منتف
فيما نحن فيه لعله لا يخلو من وجه فليتأمل وكذا الايراد بانه يحتمل ان يكون معنى الاية بعد امتناع ارادة (الترجي)
المعنى الحقيقي من حرف الترجي ان الحذر مما يرجى لهم ويمكن في حقهم (المحتمل) وهذا ينطبق على تقدير وجوب الحذر
على القوم المنذرين او غيره اذ يدفعه انه انما تعين ارادة الوجوب في الاية لكونه اقرب المجازات الى
المعنى الحقيقي فلا ضير في امكان المعنى المذكور ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يقال من ان الطلب (مطلقا) الاقرب الى الوجوب
ولما ما قيل من ان نحو هذا الخطاب صار حقيقة عرفية في ارادة وجوب الحذر لو صح (مطلق) مرجوا للترجي بالحذر
كنظائره من تعلقه بالتذكر والخشية او نحو ذلك كما في قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او
يخشى فلا يخلو من اشكال والاقرب ما ذكرناه وكذا ما قيل ايضا من ان مفاد الاية هو الحث على التفقه و
الانذار وانها على وجوبهما يكفي في استفادة وجوب الحذر منها اذ لا يخفى ما فيه من وضوح المنع بل الاشكال
هنا نحو الاول فلا تغفل اذا تقرر هذا فنقول في تقريب الاستدلال ان المفهوم من الاية وجوب
الحذر على كل واحد من القوم عند انذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم لان الاصل والانذار
الى ضمير الجمع انما ظاهره الطوائف المتفقهة من الفرقة ... الطائفة النافرة من كل فرقة توجب
ارادة المجموع في كلا اللفظين وهذا باطل قطعا ولا حالها لو كان الواقع انذار كل بعض من الطوائف
بعضا من القوم قليلا او كثيرا فمع ترك اشتراط بلوغ المنذرين عدد التواتر دلالته على عدمه ثم انه
لا معنى لوجوب الحذر عند انذار البعض المذكور الا وجوب قبول انذاره وقد يورد عليه بان احد
الوجهين في تفسير الاية كونها في بيان احكام الجهاد وذلك انه لما نزل ما نزل كان المسلمون اذا بعث
رسول الله سرية الى الكفار نفروا جميعا وتركوه (ص) وحده فنزلت الاية (بحكم) المعنى انه لا يجوز للمسلمين ان

لما عرفت في الكلام في دليل العقل م

اذ لا ضير في ان المطلق على وجه الالزام اقرب الى الترجي من الطلب حتى هو م

من تعلقه بالقوم الذين هو من اسماء الجموع م

ينفروا كافة الى الجهاد بل يجب ان ينفر طائفة ينفر اليه البعض ويبقى الباقون في صحبة رسول الله صلى الله عليه وآله وخليفته ثم انه
احتمل على هذا المعنى رجوع الضماير الثلثة الى النافرين والى المقيمين كما عن اكثر المفسرين والمعنى على هذا فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة الى الغزو واقام طائفة للتفقه في الدين ولينذروا قومهم النافرين عند رجوعهم اليهم
فيحذرون من المعاصي وعلى الاول يكون معنى التفقه في الاية معرفتهم دقائق صنع الله تعالى في اعلاء كلمته اذ
غلبة الاسلام على الكفار مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد وسلاح وكثرة عدد الكفار ومعنى الانذار اخبارهم
بما شاهدوه من الدلائل والمعاجز ليحذروا اي ليتركوا الشرك والنفاق ويقروا بالحق ويعتقدوا بالاسلام
وفيه ما لا يخفى على من لاحظ موارد استشهاد المعصومين عليهم السلام على رجحان التفقه في الدين بالاية المذكورة
في عدة اخبار فهذا يرجح الوجه الاخير تفسيرها الذي عليه مبنى الاستدلال مضافا الى استلزامه للتكلف
والخروج عن الظاهر من وجوه وان وافقه من جهة ارتباط الاية بما قبلها من احكام الجهاد وقد يقرر الاستدلال
بنحو اخر وهو ان المراد بالفرقة هنا الثلثة فما فوق والمراد بالطائفة ما يعم الواحد لصدقها عليه لغة
وح فوجوب الحذر عند انذار الواحد المستفاد من الاية لا يتم الا بالتزام القول بحجية خبر الواحد وهو
المدعى وعلى هذا فلا يتوجه ما في الوافية لمولانا الفاضل التوني من ايراده على الاستدلال المذكور باحتمال
رجوع ضمير ليتفقهوا الى الباقين من الفرقة مع العالم دون النافرين منهم ضرورة انه على التقرير المذكور
لا جدوى في كثرة الباقين من الفرقة وقلة النافرين منهم لان الاستدلال مبني على كون الانذار من كل واحد
لكل فرقة اي ثلثة فلو عكس الامر وفرض كون الانذار من كل ثلثة لكل واحد خرج منهم لم يخرج الفرض
عن خبر الواحد لان مجرد كون المخبرين ثلثة لا يستلزم ثبوت التواتر ونحوه وكذا الايراد بانه لو سلم
كون المراد خروج كل واحد من كل ثلثة يلزم بلوغ المخبرين حد التواتر بناء على ما هو الغالب في البلاد
والقرى من الكثرة العظيمة واما كون المتوطن فيها ثلثة نفر من الرجال والنساء والصبيان لا يضاف
اليهم رابع بل عاشر ففرض نادر ويظهر سقوطه بملاحظة ما قررناه وكذا الايراد بامكان التزام حجية
الخبر المشتمل على الانذار لاقتضاء العقل بحمل هذه الاحتياطات بخلاف غيره ولا يعم انتفاء القول
بالفصل لمنع قضاء العقل بذلك على وجه الوجوب وتسليمه على وجه الرجحان والاستحباب لا يجدي
والتوقف في حكم معلوم عدم القول بالفصل لا يجدي فليتدبر وبما قررناه في المقدمة الرابعة
تعرف وجه اندفاع ايراده ايضا بان الانذار بمعنى حكاية الاحكام الشرعية غير متعارف الاستعمال في عهد

فيجوز حمله على التحريف على ترك او فعل ما علم حكمه بطريق القطع وهذا مما تأثر النفس بسماعه ويحصل به

لها خوف يوجب اهتمامها بفعل الواجبات وترك المحرمات وانه لم يكن خبر الواحد حجة فليتأمل فى الاية

ونحوها يستفاد منها حجيته ثالثتها اية الكتمان وهي قوله عز وجل في سورة البقرة ان الذين يكتمون ما

انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه

انه دلت الاية على حرمة الكتمان بما تضمنته من الوعيد عليه ولازمها وجوب الاظهار والذى لازمه وجوب

القبول على السامع والا لم يكن معنى لوجوب لايجاب الاظهار كذا حكى الاستدلال بها على ما نحن بصدده عن

جماعة تبعا للشيخ فى العدة وفى شرح المختصر للعضدى الجواب بان المراد بما انزلنا القران ولو سلم فاين

وجوب العمل وكان مراده بالجواب الاول ان معنى الاية حرمة كتمان القران اى انكاره وجحده لان هذا هو

النحو من الكتمان المتعلق بمثل القران وان كان معناه لغة الستر والاخفاء واما المعنى المذكور فهو

معنى مجازى لمثل الظاهر وجحده فالاية اجنبية عن وجوب قبول خبر الواحد واما جوابه الثانى فتوضيحه بما

قيل من انه لو سلم وجوب القبول مثل الاظهار فهى ساكتة بالنسبة الى الاكتفاء بمجرده لا بمفيد العلم وعدمه

ولا اطلاق فيها بالنسبة الى ذلك كما قد يسبق الى الاوهام وقد يجاب ايضا بان المراد بما انزلنا اخبار النبوة

فلا تعلق لها بما نحن فيه وقد يخدش بان نظر المستدل الى العموم او الاطلاق الذى لا يقدح فيه تطبيقها فيهم

مع هذا [illegible] ما فى الجواب بان حرمة الاخفاء مسطورة فى الكتب السماوية متعاضدة عليه محفوفة بما يفيد

العلم لدى الارتياب واما ما قد يتوهم من الجواب بمنع الاية فى اليهود والنصارى حيث كتموا امر محمد صلى الله عليه وآله

مع وجوده عندهم فى التورية فلا يخفى ما فيه من عدم منافاة ذلك لارادة العموم من الاية واما دلالتها

كما هو واضح لا يخ واما السنة فاخبار كثيرة منها ما عن رواية الكلينى بسنده عن المفضل بن عمر قال قال

لى ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك فى اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه ياتى على الناس

زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم قيل ظاهره جواز العمل بما فى الكتب الاخبار وهى احاد اذ

دعوى تواترها او احتفافها بما يفيد القطع من القرائن فى غاية البعد والانصاف ان الدلالة فيه

ليست بتلك القوة لما ذكره سيدنا الصدر وقد مر من ان المستدل المانع يكفيه ادنى تطرق الاحتمال

انه مبنى على الاعتداد بالاحتمال البعيد غايته وهو كما ترى حتى ولو فى مثل المقام لا ترجح بحكم العدم

فربما لا يصلح للقطع فضلا عن الظن المتاخم له بل الامكان التوقف والاستشكال بل المنع فى بعض الدعوى

المذكورة ومنها ما عن سماعة بن مهران فى الموثق او الصحيح عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال قلت اجتمع فنتذاكر

الثالثة قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون فى بطونهم الا النار الاية فان الوعيد

دلالة الاية على الكتمان لارادة وقوع الاظهار وفائدته وجوب العمل به وبدونه لا تحصل كونه مرادا للحكيم اذ لا فائدة له سواه

ماعندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء

الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال وما لكم والقياس

انما هلك من هلك قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون

فها واهوى بيده الى فيه الحديث قيل انه ع اقرهم على العمل بجميع ما عندهم وعلى عمل كل بما عند الاخر من

حديث في خصوصيات المسائل وكذا الفتوى بما في الكتب الكتاب والقالب من الكتاب اخبار

مع ان اغلب الاحاديث التي عندهم من باب اخبار الاحاد بل يظهر منه ع جعل ما عندهم من الاخبار

علما حسب عن عم بقوله اذا جاءكم ما تعلمون اه وانما منع من القياس عليه ومن هنا يظهر النظر فيما

ذكره سيدنا الصدر طاب ثراه من الايراد على الاستدلال بالحديث المذكور ولا يمنع تقرير دلالته

على جواز العمل بما في الكتب وهو علم وثانيا بان قوله ع وان جاءكم ما لا تعلمون دال على عدم جواز

العمل بالظن الا ان يدعى شموله لظهور ما بالعلم في الاعم من الظن وهو محل تامل ووجه ظاهر بملاحظة

ما ذكرناه فلا تغفل بل لا وجه للايراد عليه بمنع ظهوره في كون ما في الكتب غير مقطوع به عند السائل

فتامل جيدا ومنها صحيح محمد بن الحسن بن ابي خالد شنبوله عن ابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا

رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عهم وكانت التقية شديدة وكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب

الينا فقال حدثوا بها فانها حق ولعل الظاهر منه جواز التحديث بها عن الكتب من ان مقصود السائل

السؤال عن جواز روايتها والتحديث بها والعمل بما فيها ومعرفة حقيتها وصحتها ودع فيسع احتمال

قطعيتها وليس مقصوده استجازة الامام ع في الرواية عن مشايخه نحو قول اجزنا وحدثنا مع عدم

سماع الكتب كي ينافي ح الاحتمال المزبور لعدم منافاة ذلك له ثم انه في الصحيح اشارة دلالة واضحة على

جواز التحديث عن ارباب الكتب بمجرد العلم بصحة نسبتها اليهم من دون حاجة الى اتصال السند فلا ثمرة

له ح الا لمجرد التيمن والتبرك هذا ومع ذلك كله فالاستدلال به لا يخلو عن خلل نظرا الى ان المحكي ان يكون

قولهم ع ترخيصهم ع للتحديث بها لقطعهم العلم ع بقطعيتها بل قوله ع فانها حق صريح في ذلك ولا

جدوى فيما سمعته من امتناع الاحتمال المذكور اذ المراد هنا عدم كونها قطعية عند السائل

بقرينة الجواب فتامل ومنها صحيح عبد الله بن ابي يعفور عن الصادق ع انه سأله عن اختلاف الحديث يرويه

من نثق به ومنهم من لا نثق به فقال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول

رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به لان السائل انما سأله عن اخبار الاحاد بقرينة ذكر الوثوق

مما يعلم في

وستسمع منا انه دعوى نحو ذلك في بعض الاخبار الآتية

بقرينة ذكر الوثوق بالراوي وعدمه التي لا تناسب الاخبار المعلومة ونحوها كما استدل بها في الوافية اقول
وتوضيح بطلان الاستدلال انه دل الصحيح المذكور على جواز الاخذ بخبر الواحد المعتضد بشاهد من الكتاب او السنة
فلا يجدي في الشاهد كونه مما يوجب العلم بل يكفي ولو بما يفيد الظن ايضا كالظواهر ونحوها وهذا كاف
في ابطال السلب الكلي الذي يدعيه الخصم هذا غاية ما يمكن ان يصلح به كلامه ره ومع ذلك ففيه ما لا يخفى
ضرورة معلومية كون مورد هذا النزاع بين العلماء في خبر الواحد المجرد عن شاهد اصلا وفي فرض شهادة له
كيفما كان لا مدخلية له بمحل البحث ولا بما قصد الاستدلال بالصحيح المزبور واما الزعم عليه وهذا كان واضح
لا يحتاج الى مزيد بيان ثم ان المراد باختلاف الحديث في السؤال تعدده باعتبار كون الراوي ثقة
او غيره كما يدل عليه ويومي اليه ما بعده من كلام السائل ويرشد اليه ايضا ان في الجواب فرض وحدة
الحديث لا اختلافه من حيث نفسه اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما وقع من مولانا السيد الصدر طاب
ثراه من فهم الاختلاف في نفس الحديث منه موردا على المستدل المذكور بان قول الراوي يصلح لوجوه ثلاثة
كون الراوي للحديثين المختلفين ثقة وكونه غير ثقة وكون راوي احدهما ثقة دون الاخر والجواب وقع
مستفصلا بل الاجابة بما يعم الجميع وهو حجية الخبر المحتمل المعتضد بالشاهد ومقتضاه اعتبار قطعية
مضمونه فلا تفاوت الحال بين كون الراوي عدلا او فاسقا لا يخفى ما فيه فتامل وحمل التعارض وجوه ومنها
الاخبار الواردة في علاج التعارض الروايات المتعارضة المذكورة في باب التعادل والتراجيح قال في الوافية
وهي تدل على حجية خبر الواحد بشرط اعتضاده بالقرآن او بسنة الرسول ونحوها موثق عبد الله بن بكير
عن الصادق عليه السلام قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به
والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم وفيه نظر يظهر وجهه مما عرفته سابقا مضافا الى ان محل الفرض الموضوع
حجية خبر الواحد مضافا انه ليس مفاد تلك الاخبار عدم حجية خبر الواحد مع انتفاء الشرط المزبور بل غاية
ما يفيده تعين بها الجامع للشرط على الفاقد له في مقام التعارض ولا يلزم من هذا عدم حجية الفاقد له في نفسه
كما هو واضح ومن هنا يعرف سقوط ما ذكره سيدنا الصدر في شرح من ان القول بذلك ان لم يكن خرقا
للاجماع المركب فلا باس به اذ لا وجه لعد هذا قولا في مقابل القول بالحجية والقول بعدمها كما يعلم مما بيناه
ومنها الاخبار المتضمنة للامر بابلاغ الحديث الى الناس منها صحيح خيثمة عن ابي جعفر ع قال ابلغ شيعتنا
انه لا ينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيامة من وصف عدلا ثم خالفه
الى غيره اذ لا شك في حصول علمهم بعدم انتهائها الى حد القطع كما في الوافية وقد ناقش فيه باحتمال حصول
القرائن المفيدة للقطع بالنسبة الى الحاضرين ولو كان كوثاقة الراوي وعدالته والخوف من ظهور الشناعة او الافتراء

او غيرهما وعدم وجود دواعي الكذب على المروي عنه والخوف منه وموافقة الرواية لصريح العقل والنقل
وعدم كون مضمونها مما ينفع اختلافه وغير ذلك من القرائن التي يمكن انتهائها بالحاضرين بهم الى
حد القطع بصدوره ولا ملازمة مع ان الظاهر كون الغرض من ابلاغ هذا المضمون ونظائره التذكر
والاخطار لما عسى ان يغيب لا افادة العلم والعمل كيف ويكفي في الفقرة الاولى من الخبر المذكور قوله نعم
فانه ليس للانسان الا ما سعى وفي الثانية منه العقل الصريح فان من دل انسانا على تجارة مربحة في الدنيا
ثم خالف هو دلالته نفسه فربح الموافق ببضاعة وبقي المخالف بندامة وخيبة حينئذ يكون من اعظم
الناس حسرة فان ثواب الاخرة معقبا بها هذا وقال سيدنا الفاضل الصدر بعد ما قدمنا اسنده
الى المنع بهذا الخبر مع قوله بعد اسطر وايضا اطلاق الانذار والقول غير معلوم بعجيب ولا اعرف وجها
للمنع بتحريره سوى تخيل انه كيف صح الجمع بين جعل الابلاغ هنا عين مجرد نقل الاحاديث
وبين جعل دعواه عدم تعارف استعمال الانذار والمرادف للابلاغ في المعنى المذكور فانا نقول وما ادعى الفرق
بين اللفظين وعدم اتحاد معنييهما في البين اما الانذار فقد عرفت معناه لغة واما الابلاغ ففي
القاموس والبلاغ كسحاب الكفاية من والاسم منه الابلاغ والتبليغ وهما الايصال فلاحظ وتدبر
جيدا ثم انه للنفي بناء الاستدلال بالاخبار المذكورة على حجية اخبار الاحاد كما وقع من جماعة على
دعوى تواترها بالمعنى وهو ليس بذلك البعيد وعن العلامة المجلسي قد تمسك بعضهم ان حجية الاخبار ووجوب
العمل بها مما تواترت به الاخبار وعندي فيه في بعض رسائله نحو ذلك واما الاجماع فهو ما ادعاه جماعة
من اساطين اصحابنا رضوان الله عليهم منهم الصدر ويحكى الطائفة شيخنا الطوسي طاب ثراه وقد سمعت
كلامه انفا محققا منقحا بما لا مزيد عليه من بركات الله تعم ومنهم السيد الجليل ابن طاوس قدس سره
قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد قده ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة تعمل
باخبار الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار
وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين
كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم
المصنفين انتهى ويظهر من كلامه ادعاء غير الشيخ ايضا من العلماء في الاجماع على عمل الشيعة
باخبار الاحاد ومنهم العلامة المجلسي اعلى الله مقامه في بعض رسائله فانه ادعى ان عمل الشيعة
في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد وعندي فيه في المجلد الاول من البحار انه عمل اصحاب الائمة عم باخبار
الاحاد التي لا تفيد العلم في اعصارهم متواتر بالمعنى لا يمكن انكاره وهذا يؤيد الدعوى الاولى ومنهم الفاضل

خصوصا الحاضرين

في المعنى المذكور

كما عن صاحب الوسائل

على ما حكي عنهم

الفاضل التوني طاب ثراه في الوافية قال انا نقطع بعمل اصحاب الائمة ع وغيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث
لم يبق للمتتبع شك في ذلك ونقطع ايضا بعلم الائمة ع بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة ع
لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم ع خبر واحد في المنع بل الظاهر كثرة الاخبار في جواز العمل
بها وهؤلاء النقلة على جلالة قدرهم ووفور فضلهم وكمال اطلاعهم وزيادة تحرزهم واتقانهم وان لم يحصل
بهم الاجماع المذكور من باب المنقول بالتواتر ولكنه من باب المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع بثبوته
وتحققه فيخرج ح عن خبر الواحد الخالي عن القرينة ومن اراد معرفتها فليرجع الى رسالة استادنا العلامة ادام
الله ايامه واحتمال القول بان عملهم انما كان بالمحفوفة بالقرينة والشاهد عليه ما رواه الغاية على ما ذكره السيد
المصدق في غير علمه كما اعترف به بعد ذلك نعم لا يبعد ان يتعدى بسبب ذلك الى الحكم بعلمهم بمطلق اخبار الاحاد
بل الاذعان الاقتصار على القدر المتيقن الذي هو اخبار الثقات التي لا يعتني العقلاء باحتمال الكذب فيها
وبعبارة التوقف عن العمل بها من جهة هذا الاحتمال لكمال ضعفه عندهم كما يدل عليه الالفاظ الواردة في
الاخبار المتعلقة بهذا الباب من الثقة والمأمون والصادق وغيرها التي لا يعرف اليها اطلاق غيرها
من الاخبار هذا ويؤيد الاجماع المذكور ما حكاه في المعالم من اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة ع
واخذوا عنهم اوقاتهم واعمارهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول
والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وزمن
امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم الانكار لذلك [illegible] ولا ورد عن الائمة ع حديث
يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام وكذا يؤيده ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم عدا السيد
واتباعه من زمان الصدوق الى زماننا هذا الى حجية الخبر الغير العلمي حتى ان المحكي عن الصدوق متابعة
شيخه ابن الوليد في التصحيح والرد وان ما صححه فهو صحيح وما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير
وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة وكذا يؤيده ايضا ظهور عبارة اهل الرجال في تراجم كثير
من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان يسكن في
روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد على الضعفاء والمراسيل وغير ذلك ومما يؤيده
ايضا ما يظهر من بعض الاحاديث السابقة من ان العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغا منه عند
الرواة فمن مجموع هذه المؤيدات مضافا الى القرائن المذكورة يحصل لكل ناظر القطع بصحة نقل الاجماع
المذكور اعني اجماع الطائفة المحقة على العمل بالاخبار الغير المفيدة للعلم كما ادعاه الشيخ قده وجماعة ممن
عرفت فلو فرض التشكيك في تحققه وصدقه لزم سد باب الاجماع في جميع المسائل الا ما تكرر من

هذا بل قد يدعى امكان تحصيل الاجماع على حجية خبر الواحد بان يقرب بان تتبع اقوال العلماء من زماننا الى
زمان الشيخين يحصل منه القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الامام ع بالحكم او عن وجود نص معتبر
في المسئلة ولا يعتنى في ذلك بخلاف السيد قده واتباعه اما لكونهم معلومي النسب كما ذكر الشيخ قده في العدة
واما للعلم بانهم انما خالفوا لشبهة حصلت لهم كما صرح به العلامة قده في كلام له
في النهاية واما للبناء على طريق المتاخرين المبتني على الحدس من الفتاوى المتواترة على حصول المناط
باتفاق الجميع او نحوه ثم انك قد عرفت تقرير الاجماع في المسئلة في كلام اصحابنا ولكن نقتصر على ما ذكره تقريرا
آخر وهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد
والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح قال العلامة في محكي النهاية بعد نقل كثير من
الوقائع التي اتفقت لهم والاخبار في ذلك كثيرة وهي وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها
وهو العمل بمقتضى خبر الواحد متواتر وايضا فانهم عملوا بمقتضى هذه الاخبار وكان العمل مستندا اليها والا لوجب
بحسب العادات نقل ما استندوا اليه انتهى ما قال وما اجاب به حكي عن السيد قدس سره من الجواب عن هذا
الاجماع بان عدم الانكار انما هو للتقية فلا يدل على الرضاء كما سمعته سابقا فممنوع بان انكار
المنكر واجب على المعصوم ع واتباعه من الصحابة اظهارا للحق وانه لم يظهر الارتداع لئلا يتوهم دلالة
السكوت على الرضا لانكر على الرضا به كما انكروا ما هو اعظم من ذلك مما يتعلق بالخلافة ونحوها واما العقل
فتقريره من وجهين الاول ما ذكره في المعالم وحكي عن الشيخ البهائي من ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من
ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل
بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها هذا كلامه طاب ثراه ولا يخفى ابتناؤه
على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بعد انسداد باب العلم فيها وكانه اغفل بيانه لمعلوميته والمفروغية منه
وان لم يتم الاستدلال بدونه ثم الظاهر ان مراده انسداد باب العلم بمطلق الاحكام الشرعية الواقعية منها
والظاهرية بقرينة ادراجه اصل البراءة في سلك ادلتها ولحاظه في اثبات كونه حجة من حيث افادته

في الاجماع

الظن فانما يفيد الظن بالحكم الظاهري وليس هو حاله كحال الادلة الاجتهادية الظنية نحو ظواهر الكتاب و
الاخبار من الاطلاقات والعمومات ونحوها فان هذه كاشفة عن الحكم الواقعي ظنا بخلاف الاصل فان
مجراه عند الشك في الحكم الواقعي فلا يستفاد منه سوى الحكم الظاهري ثم انه قد نسب الى غير واحد من
كلام المذكور القول بانقلاب اصالة حرمة العمل بالظن في الاحكام الشرعية وما ضاهاها الثابتة شرعا
الواردة على الحكم العقلي اعني الاباحة الى اصالة الجواز في ازمنة انسداد باب العلم فيها كايام الفاضلين
وما بعدها ووافقه على ذلك جماعة من المتأخرين كالمحقق الخوانساري والعلامة الغزاوي كما قيل وقد يورد عليه بان العمل باصل البراءة ليس من حيث
الظن كي يتم ما ذكره بل من حيث حكم العقل بعدم التكليف الفعلي مع عدم الدليل العلمي بما في حكمه وح فيمنع جريانه
في مقابل خبر الواحد يحتاج الى دليل ولا يكفي في اثباته الدليل المذكور بل الصواب في وجه عدم امكان العمل به هنا
ان يقال انه يلزم منه المخالفة القطعية الكثيرة للعلم الاجمالي بصدور بعضها ولو لكونها متواترة عند اهل العصر
السابق او موافقة للاجماع او الضرورة الحاصلين عندهم واما ما ذكره مولانا الفاضل التوني طاب ثراه من
انكار كون مقتضى اصل البراءة قطعيا كما يظهر من ادلته اثباتا ونفيا على فرض التسليم فهو مخصوص بما قبل
ورود الشرع واما بعده فلا يمكن الحكم دعوى القطع للعلم بوجود الاحكام اجمالا كما لا يخفى ولو سلم فدعوى
افادته القطع مع وجود الخبر الواحد الصحيح في مقابله واضح المنع فهو من الوهن بمكان ضرورة ان الحكم بقبح
المؤاخذة من دون بيان حكم عقلي قطعي لا يختص بحال دون حال ولا محل لم ينكره احد من العلماء بل لا
يمكن والمانع من العمل بالاصل انما منع منعه حصول البيان وهو ادلة الاحتياط واما ما ذكره من العلم
الاجمالي بوجود الاحكام ففيه ان هذا لا يصلح للمنع من اجراء حصول القطع بعد معلومية اعتبار المخصص
والمجمل من البيان الشرعي فبعد هذا ينتفي العلم المذكور فيصح ح ادعاء القطع بمقتضى اصل البراءة واما
الخبر الصحيح فبعد فرض عدم قيام دليل على حجيته حاله كحال كل ما لم يعلم حجيته من الادلة في انها لا تمنع من
حصول القطع بالحكم الظاهري الناشئ من اصل البراءة وقد يورد على الدليل المزبور بان ظاهر الكتاب
وان كان ظنيا في نفسه لكنه يصير معلوما بضميمة المقدمة الخارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو في
يريد خلافه من غير دلالة على قرينة من ذلك الظاهر سلمنا لكنه ظني مخصوص كالبينة فلا يجوز العدول
عنه الا بدليل واجاب عنه في المعالم بان احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه
مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة
باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة
خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي

في الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى ناطقية التكليف به لابتنآء الفرق بينهما على
كون الخطاب متوجها الينا وقد بيّن خلافه وبطلوا اختصاص من الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان
التكليف بخلاف ذلك الظن ومثله يقال في اصالة البراءة لمن امعن النظر فيما ذكر اخيراً في ظاهر الكتاب
هذا كلامه ملخصاً ويرد عليه بما يستفاد منه بعد التدبر كون حجية ظاهر الكتاب بالنسبة الى غير الموجودين
من باب الظن المطلق كما يدل عليه قوله فيستوي في الظن المستفاد الخ فتوقف حجيته على ثبوت انسداد

وكذا حجية اصل البراءة

باب العلم ووافقه على ذلك في صريح كلام الفاضل القمي طاب ثراه وقد تقدم تحقيق الكلام في مسئلة
حجية الكتاب وبيّنا هناك ما في كلاميهما فلاحظ وننبه على انه محل النظر من جهات تاخر منها ما قيل ان
مجرد انتفاء القطع بالحكم المستفاد من الكتاب بقيام الاحتمال المذكور لا يوجب استوآء الظن الحاصل من
ظاهر الكتاب والظن الحاصل من خبر الواحد كيف [illegible] فما ذكره من الحكم
بالاستوآء متفرعاً على انتفآء القطع بالحكم بواسطة قيام الاحتمال المتقدم غير صحيح وفيه انه بعد منع
توجه الخطابات الكتابية الينا كما ذكره ينبغي كون ظاهر الكتاب من باب الظن الخاص على مدعاه و انه
كما بيّنا انه هو المستفاد من كلامه السابق وفيه ما اشار اليه شيخنا الاستاد ابده الله تعالى ومنها ما قيل انه
ان استظهار صاحبه من الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب بما لم يقع على خلافه الخبر الجامع للشرائط غير صحيح ضرورة قيامهما على المشاركة في التكاليف
الواقعية التي من جملتها الحكم الواقعي المتحقق فيما تعارض الظاهر وخبر الواحد ودعوى ذلك مقدوح
بقيام الضرورة على خلافهما وفيه ان بنآءه على كون ظاهر الكتاب من باب الظن المطلق فاذا فرض
افادة خبر الواحد الجامع للشرائط الظن الراجح على الظن المستفاد من الآية كما ذكره تعين تقديم
الظن الراجح على غيره بحكم العقل فالاستظهار المذكور بعد البنآء المزبور في محله والكلام المتقدم
ساقط لا ورود له عليه نعم ما ذكره من يفهم منه من كون حجية اصالة البراءة من حيث الظن المطلق
قد عرفت ما فيه آنفاً وكيف كان فبملاحظة جميع ما بيّناه تعرف فساد التقرير المذكور للدليل العقلي
ضرورة ابتنائه على انكار كون ظاهر الكتاب واصل البراءة من باب الظن الخاص وادعاء كونهما من
باب الظن المطلق وفساده بيّن مضافاً الى انه لا وجه لالزام حجية العقل مطلق الظن بل اللازم الاقتصار
على بعض انواع الظنون كظنون الاعتبار الذي لا ريب ان من افراده خبر الواحد المجرد عن القرائن
لان الحاجة الى التعدي الى غير الطرق القطعية بسبب في معرفة الاحكام الشرعية التي لا اشكال في بقاء
التكليف بها في حال تعذر الطرق المذكورة انما هو بسبب تندفع بذلك فالتعدي الى ما زاد على ذلك

على ذلك لا موجب له وأما تفاوت أفراد الظن في ظنية الاعتبار وعدمها بل قطعية عدم اعتبارها
فهو أمر بديهي يعرف بمقايسة مثل أخبار الآحاد مع مثل الرؤيا والاستحسانات العقلية والاستقراء
الظني ونحو ذلك من الظنون التي لا يظن اعتبارها ولا الاكتفاء بها عند الشارع بل بعضها مما يظن
عدم اعتباره بل قد يدعى لزوم الاقتصار على خصوص جزء الواحد من بين أنواع الظن لاندفاع الحاجة
به أيضا من دون داع إلى التزام بحجية مطلق مظنون الاعتبار ولا سيما مع كونه هو الظن المعول
عند أهل العصر الأول وإن كان أقصى مفاده الظن بل قد يقال إن ما دل على عدم جواز اتباع
الظن غير متناول له لانصرافه وظهوره في إرادة الظن بمعنى التظني والأخذ بالحدس والتخمين ونحو ذلك
فلا يندرج فيها ما يفيد اطمئنان النفس وسكونها من أخبار العدول كما لا يخفى هذا واستشهد
بعض من وافقه في القول بحجية ظن المجتهد من حيث أنه ظنه من غير فرق بين سائر أنواع الظنون
كالفاضل القمي طاب ثراه بجملة من كلمات الفقهاء الظاهرة في القول المزبور منها ما هو متداول
بينهم من ترجيح الظاهر على الأصل وترجيح الأصل الموافق للظاهر على الأصل المخالف له قال قدس سره والعمل
على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة إجماعي ثم تعرض لحكاية كلام الشهيد الثاني ره في تمهيد
القواعد الذي المحكي عنه أنه قال فيه في خاتمة باب التعارض إذا تعارض الأصل والظاهر فإن كان الظاهر
حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والإخبار فهو مقدم على الأصل بغير إشكال وإن لم
يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة أو القرائن أو غلبة الظن ونحو ذلك فتارة
يعمل بالأصل ولا يلتفت إلى الظاهر وهو الأغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت إلى الأصل
وتارة يخرج في المسألة خلاف فهنا أقسام إلى أن قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم
يلتفت إلى الأصل وله صور منها إذا شك بعد الفراغ من الطهارة أو الصلاة أو غيرهما من
العبادات في فعل من أفعالها بحيث يترتب عليه حكم فإنه لا يلتفت إلى الشك وإن كان الأصل
عدم الإتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن الظاهر من أفعال المكلفين بالعبادات
أن تقع على الوجه المأمور به فرجح هذا الظاهر على الأصل المخرج وساق الكلام في ذكر فروع
كثيرة لذلك ثم قال الفاضل المزبور لا ريب أن الأصل دليل شرعي ولا يتصور التعارض
بينه وبين الظاهر إلا مع كونه كذلك أيضا وإلا فلا معارضة فإن ملاحظة ذلك الدليل القائم
على حجية الظاهر لا من حيث هو ظن كالشاهد والرواية وغيرهما خروج من الفرض الذي هو تقديم الظاهر على الأصل

بل انا نمنع تقديم الدليل المذكور على الاصل وعلى هذا فانه كان الظهور حجة في نفسه لزم تقديمه على

الاصل مطلقا وان لم يكن كذلك لزم تقديم الاصل عليه مطلقا كما يصرح [في ذلك بترجيح] تقديمه على الاصل في بعض الموا[ضع]

كلمه اقول المتداول بينهم انما هو ذكر تقديم الظاهر على الاصل في مواضع خاصة ولا يظهر منهم ارادة

بيان القاعدة الكلية وان الظاهر من حيث هو ظاهر مقدم على الاصل بل الظاهر منهم خلافه

كما لا يخفى على المتأمل في كلماتهم فمقصودهم ان هذه الظواهر الخاصة مقدمة على الاصل

لقيام الدليل الخاص على ذلك كما يدل عليه ما تقدم في كلام الشهيد قده من الاستدلال

على تقديم ترجيح الظاهر على الاصل في المورد المزبور بالحرج الذي هو دليل بنفسه فان هذا

لا معنى له لو كان مرادهم بيان حجية الظاهر في نفسه كما لا يخفى ومن هنا يظهر النظر فيما

[illegible] فان المراد بتعارض الاصل والظاهر هنا تعارض مقتضاهما [illegible] وهذا حاصل

مع عدم كون الظاهر حجة بنفسه واما ذكرهم تقديم تعبيرهم بتقديم الظاهر على الاصل فهو

مسامحة ومقصودهم في الحقيقة تقديم الدليل الموافق له لان التقديم له حقيقة والرابع

الالتزام ذلك كله ما ذكرناه من ظهور كلامهم في عدم ارادتهم في المقامات المذكورة الا

حجية ~~هذه الظواهر الخاصة من حيث انها ظواهر~~ هذا الظاهر الخاص من حيث انه ظاهر بل من

حيث دليل خارجي كما بيناه وما ذكره قده من انه يلزم ذلك عقد هذا الباب فانه انما يلزم

لو فاته مع تقديم ما ذكرناه والا كان الحال في ذلك حال سائر الادلة المتعارضة فليس

مقصودهم الا بيان حجية الظاهر من حيث انه ظاهر وهو المطلوب ليدفع ان الظاهر كونه مقصودهم

في ذلك بيان الموارد التي قام الدليل الخاص على تقديم الظاهر المعارض بالاصل فيها

الظهور من حيث ذاته لا يجدي شيئا ثم انه ذكر ايضا ان التعارض من وجه كما يكون بين نفس

الروايات والاخبار فكذا قد يكون بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظن وهذا هو الذي ذكره

الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح احدهما على الاخرى فان تحقق اجماع

في البين على تقديم احد الطرفين فهو والا بان انتفى المرجح لاحدهما بالكلية فالمتجه فيه التوقف

والعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط ولا يخفى ضعف هذا الكلام فانه ان كان مراده جعل قاعدة

اليقين من قبيل الادلة الاجتهادية على وجه يقع التعارض بينها وبين احد هذه الادلة كما هو

الشأن في كل دليلين اجتهاديين فان الاشبه فيهما صدق التعارض في الجميع مع المخالف وان

[illegible] على حجية بعض الظنون خاصة رددناه بان كلامنا في اثبات الحجية لا في حجية هذا الدليل لا بعنوان

والثاني في الجملة فهو مبني على امر غير مسلم بل ليس معتادا للفقهاء ولا للاصوليين فان البناء عندهم

على ما يظهر منهم خلاف ما سمعت وان القاعدة المذكورة التي هي بمعنى الاستصحاب اذ الكلام في الاصل

الذي هو في مقابل الدليل الاجتهادي وليس الكلام في تعارض الادلة الاجتهادية بل المفروض في كلامهم

تعارض الاصل والدليل الاجتهادي ولا الظهور على زعمه فتدبر وان كان مراده ما ذكرناه من كون

القاعدة المذكورة من قبيل الادلة الفقاهتية فنقول انه على هذا التقدير لا يحتاج في تقديم الظاهر

عليها الى اجماع او غيره بعد فرض كونه حجة في نفسه ضرورة معلومية انقطاع الاصل بالدليل الاجتهادي

المفروض حصوله بدعواه فلا يعقل رجح كما انه لا يعقل قيام الاجماع

على تقديم الاصل على الظن الذي المفروض كونه دليلا اجتهاديا في مورد اصلا لما فاته للقاعدة التي

لا تقبل التخصيص بل بنائهم على عدم اعتبار كون الادلة الفقاهتية ادلة حيث لا دليل اجتهادي

على وجه لو وجد لا يبقى لها موضوع لان اصل دليليتها مشروط بعدم وجود ذلك فبوجوده لا

يبقى لها وصف الدليلية بخلاف الدليلين الاجتهاديين المتعارضين كما لا يخفى وح فلا يعقل ما

ذكره من وجوب التوقف والاخذ بما هو مقتضاه في صورة انتفاء الاجماع والمرجح اصلا وكان هنا

واضح لا يفتقر الى مزيد بيان ومنها الاحتجاج على ما اختاره من وجوب العمل على ظن سبق بعض الفوائت

بان الظن راجح فلا يعمل بالمرجوح فانه يكاد يكون صريحا في حجية مطلق الظن والانصاف ان ذلك

دال على التزام الشهيد ره بحجية الظن المطلق لان صريحه الاستدلال بمجرد الرجحان وهذا مما لا

ينفك عنه مسمى الظن فلا محيص ح عن القول بحجيته مط ولا يعقل في ذلك الاحتمال بوجه لا يكون فيه دلالة

على الاعتماد على مجرد الظن مع قطع النظر عن شيء اخر الا ان اضعف احتجاج مثل الشهيد ره ذلك الدليل

المزبور لا يجدي في المقام اذ لا يصلح بنفسه ان يكون حجة على ذلك كما هو ظاهر واما ما تكلف شيخنا

قده في الفصول من انه قد يكون نظر الشهيد بذلك الى توقف تحصيل اليقين بالبراءة على ذلك اذ

يحتمل وجوب البناء على مقتضى الظن بالتقدم فلا يحصل العلم بالبراءة الواجب تحصيله على المكلف

الا مع مراعاته خصوصا لو قلنا بعدم جريان الاصل في ماهية العبادة فلا يخفى انه تعسف وتكلف

غير محتاج اليه بل الانصاف سقوطه فالوجه ح ما ذكرناه ومنها ما في الذكرى ايضا من التمسك على ما

فيما سمعته م

مما في الذكرى ومنها م

مما يلينه من حجية الشهرة بقوة الظن في جانبها فانه مفيد للعموم والكلام فيه كالكلام في سابقه ويزيد

عليه انه ليس في ذلك دلالة على حجية مطلق الظن بل على الخصوص ما ذكره من قوة الظن ويقوى فيه المزوج

كما في الفصول وفيه ما لا يخفى فان المانع من حجية الظن المطلق المقتصر على الظن الخصوص خاصة يمنع

من ذلك ايضا فلا فرق عنده في عدم الحجية بين الظن القوي وغيره ودح فنع ذلك رد عليه وشك ذلك

ما فيها ايضا من احتمال كون ذكر ذلك في باب التقريب والتأييد والمعاضدة لما اعتمد عليه وان

ترك ذكره نعم بلا على وضوح من عموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك سيأتي على ثبوت العموم

فيه وقوع الاحتجاج بالمؤيدات والمقربات اتكالا على ظهور دها في كلامهم كثيرا وضرورة منافاته

لظاهر كلامه او صريحه نعم لو صح ان يقال انه يمكن ان المراد بقوة الظن في كلامه الظن القوي

المتاخم للعلم المسمى في العرف والعادة بالعلم فيكون الفرق بينها وبين الاجماع ح افادته العلم القطعي

بخلافها ومنها ما اتفق للعلامة ره في لف من الاحتجاج على وجوب الاستقبال في دفن الميت بالشهرة

وما حكي عنه ايضا في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد من التمسك بها ايضا ولا خفاء في انه مبني

على التسامح بجعل المؤيد دليلا ما لم يوجد الدليل في تلك المسئلة كما يشهد بذلك تصريحه بخلاف

ذلك في موضع اخر ودح فالاستناد الى نحو ذلك على حجية الظن المطلق عند جملة من الفقهاء

واضح الوهن ومنها ترددهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من الاصل واطلاق كلام الاصحاب

بخلاف كتردد العلامة ره في الحاق ما عدا شهر رمضان من اقسام الصوم الواجب به في البطلان

بتعمد الاصباح جنبا مما سمعت فان قضية ذلك حجية الظهور الناشئ من اطلاق كلام

الاصحاب والا لم يتجه التردد بل وجب الاخذ بالاصل اذ هو فرع تعارض الدليلين مع

انتفاء المرجح ومع فرض عدمه اقول الذي يظهر منهم ان مقصودهم العدول عن الجزم

الى التردد والتوقف على وجه لا ينافي جريان مقتضى الاصل عندهم فمرادهم من التردد

مقابل الجزم لا تساوي الطرفين والاحتمال لبني معه على هذا فلا يتم الاستناد به واما

ما في الفصول من ان الظاهر ان التردد لظاهر كلام الاصحاب من جهة ظهور كونه اجماعا وتردده

في حجية مثل هذا الاجماع ولو كان هذا الظهور بنفسه معلوم الحجية لم يكن للتردد بينه وبين الاصل

وجه اصلا لسقوط الاصل عند قيام الدليل فيه انه على ذلك لا وجه للتردد ايضا بل يتعين في تقديم

ثم احتمال ذكر الحجة

تقديم الاصل لانه اعمال مطلق مقتضاه وترك مؤداه عند وجود الدليل لا عند احتمال وجوده كما هو ظاهر فليس الحال الا ما ذكرناه هذا ومما اورد على الدليل المذكور انه لو سلم انسداد الطريق الى العمل بالاصل وعدم وجوب الاحتياط عند تعذر العلم وانسداد بابه منع انحصار الامر في العمل بالظن المطلق اذ لا دليل عليه وهذا الدليل بمجرده لا يقتضيه فانه كما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون المعول عند الشارع في مثل هذا الحال هو القرعة او التقليد او غيرهما مما يحتمل احتمالا مساويا لاحتمال الاخذ كونه المرجع عنده والمعول عليه عند تعذر العلم مطلق الظن فتعيينه من بين غيره من الاحتمالات مفتقر الى دليل مستقل ولا يفي باثباته نفس الدليل المذكور وبذلك يظهر وجه ما يدل على تعين العمل بالظن في الحال المذكور وعدم جواز العدول الى غيره من الاحتمالات ضرورة ان العقل المستقل حاكم بتعين الاخذ بالظن في مقام امتثال الاحكام الشرعية المشتبهة حال وجوبه وعدم جواز تركه كما هو المفروض اذ الاخذ بالموهوم في مقابل المظنون مما يحكم العقل بقبحه في مقام ارادة تحصيل الواقع سواء كان في مقابل الظن ما يحتمل كونه طريقا شرعيا او لم يكن اذ لا يجوز ترك الطرف المظنون الى الموهوم بمجرد الاحتمال واورد عليه ايضا ان قضية ما التزم به في تقرير الدليل المزبور من بقاء التكليف بالواقع في الوقائع المجهولة الحكم تعين العمل بالاحتياط اذ به يحصل احراز الواقع المطلوب حصوله في مقام امتثال التكليف الواقعي ومعه فلا وجه لتعيين الاخذ بالظن مع الفرض المذكور اذ هو مناف لما بني عليه الدليل المذكور ولا يخفى ما فيه فانه مبني على تقدير ايجاب العمل بالظن وجعله طريقا الى امتثال الواقع لاحرازه وتحصيله بطريق اليقين كي يتعين الامر في مثل الاحتياط اذ لا يحصل ذلك الا به واما على تقدير كون ذلك لكونه اقرب الطرق الى تحصيل الواقع بعد العلم وان لم يحصل احراز الواقع به الا بطريق الظن ومعه فلا يجب ارتكاب الاحتياط على التعيين بعد كون المفروض ذلك وهذا واضح بادنى تامل هذا كله في الكلام على القول بحجية الظن المطلق الذي يستظهر من صاحب المعالم وبعض من تاخر عنه واختار المحقق الماهر في فصوله تبعا لاخيه قدس سره في حاشية المعالم بحجية الظن المطلق وعبارته في كون الشيء طريقا شرعيا مبرءا للذمة في نظر الشارع زعما منهما ان مقدمات دليل الانسداد انما تثبت ذلك ولا تثبت اعتبار الظن في نفس الاحكام الشرعية اما مطلقا او بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقا للاحكام المذكورة كما ادعياه وستسمع انشاء الله قال قدس سره في تقرير مختاره ما لفظه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه

وعدم امكان تحصيل الامتثال العلمي

أقول

حاصله ان من جملة الادلة على اثبات حجية خبر الواحد

او قيام طريق مقام القطع ولو عند تعذره كك نقطع من بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقاً
مخصوصة وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر
واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة كالكتاب والسنة غير
القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك ووجب
انه لا سبيل لنا غالباً الى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام
طريقه كك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع
في تعيين الطريق اولا الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته فلا يعتد بما دل الدليل على
عدم جواز الرجوع اليه كالقياس والاستحسان والسيرة الظنية والرؤيا وعدم وجود الدليل والترجيح
وما اشبه ذلك مما لا حصر له وذلك لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه ثم قال ومع تعذر
هذا النوع من الظن فالمرجع الى ما يكون اقرب اليه مفاداً من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها في مع
الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ فالتخيير لامتناع الاخذ بها مع علم عدم جواز الاخذ به كلها او ترجيح
المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح الى ان قال ولا ريب ان خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو
من الطرق الظنية للوجوه التي مر ذكرها فيجب العمل به وهو المطلوب انتهى ما ذكره قدس سره في بيان
مختاره ولاستاد العماد حرس بقية العباد عدة ايرادات الاول امكان منع نصبالشارع طرقا
خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي
بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلوات الخمس واحتمال
اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة الطريق اكثر من الحاجة الى معرفة
المرجع بعد النبي مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وبالجملة يكفي المانع احتمال عدم نصب الطريق
الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما هو الطريق المألوف عند العقلاء والجاري عليه ديدنهم
في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصبهم طريقا خاصا اصلا من الرجوع الى العلم الحاصل
من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او بالرجوع الى الظن
الاطمئناني هذا بالنسبة الى المجتهد واما المقلد فنصب الطريق الخاص متحقق بالنسبة اليه وهو
تقليد الغير مع احتمال كون رجوعه الى المجتهد طريقا خاصا جعليا من الشارع بل هو من
باب الرجوع الى اهل الخبرة الذي هو طريق مألوف عند العقلاء فيمنع النصب الطرق في حقه
ولا ينافي ذلك ما ورد من الشارع في هذا الباب لاحتمال ان التقرير منه تأكيد لا تأسيس فتوك

تعيين في
لو وقوع النزاع في تعيين
ما هو الاقرب من هذه
الامارات في غير
صورة التعارض

لا ينبغي التشكيك والاستشكال في حصول القطع بعد بانتفاء ذلك الاحتمال لعدم كون حال الشارع بالنسبة

الينا الى عباده كحال الملوك والسادات بالنسبة الى رعاياهم وعبيدهم في عدم الامتنان عليهم بنصب

طرق ودلائل علمية لمعرفة ما يكلفهم به ويطلبه منهم من الاحكام كيف لا ومن المعلوم الغني عن البيان

نصب الشارع بعض الطرق لاستنباط الاحكام الفرعية كظاهر الكتاب والسنة ونحوهما

ولا يقدح في ذلك خلاف مثل الاخبارية في حجية الاول بعد كونه من الوهن بمكان كما بيناه في محله

فالحاصل وجود الادلة السمعية والطرق الجعلية الشرعية في الجملة لا يكاد يخفى على احد كما ان

ان خلاف العلماء في حجية مثل الاجماع المنقول بخبر الواحد وفي حجية مثل الشهرة وفي حجية مثل الكتاب

وفي حجية مثل الاتفاق الغير الكاشف الى غير ذلك انما هو خلاف في كونها طرقا عند الشارع جعلية

لتحصيل الاحكام الواقعية او الظاهرية والتوقف عليها فلو ظننا بقيد تحصيلها امر على وجه القطع في

اليقين وعدمه فلو كان حال الشارع هنا كحال المولى مع عبيده مثل الحال المذكور سقط ذلك كله

ولم يكن له وجه ومن هنا يظهر سقوط توهم ان ما ذكره من وجوب كونها بمكان من الوضوح اذ قد

عرفت ان بعضها كك وقد وقع الخلاف في ابطال المتعارض ما يدل من الشرع على نصب الشارع

لها وعلى عدمه على ان ما التزم به من الرجوع الى الظن الاطمئناني في التزام بنصب الشارع طريقا الى

معرفة التكليف الحكم فلا يجامع بالنسبة اليه اذ هو كظواهر الاخبار التي قام الاجماع هنا ومن الفرقة

الاخبارية على حجيتها وكونها طرقا شرعيا الى العلم بالاحكام واطلاق العلم عليه عرفا لو سلم للترجيح

يجب عدم صدق كون شيء من افراد الظن طريقا خاصا عند الشارع لمعرفة التكليف اذ هو في

حد ذاته نوع من الظن فتدبر وقد لا يجامع ذلك ما انكره من نصب الشارع نوعا من الطرق طريقا

خاصا للاحكام الواقعية الايراد الثاني انه لو سلم تحقق نصب الطرق من الشارع في الجملة فهذا لا يجدي الا

مع العلم بوجوده ولو اجمالا في حقنا وفي زماننا ايضا وهو ممنوع لاحتمال ان يكون ما حكم الشارع بكونه

طريقا ونصبه مدركا ودليلا لعباده قسما من الاخبار لا يوجد منه اليوم الا قليل كان يكون هو الخبر

المفيد للظن الاطمئناني الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن هناك

او خبر العادل او الثقة الثابتة عدالته او وثاقته بالقطع او البينة الشرعية او الشياع مع افادته الظن الفعلي

بالحكم ولا يوجد في ندرة هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الامر ان نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل

بوسايط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا يعد بينة شرعية ولهذا لا يقبل مثله

في الحقوق وقد يناقش فيه بانه انما يتجه ما ذكره لو تم عدم وجود شيء من الطريق المفروض اما مع حصول

العلم ببعض افراده ولو على وجه التعدد كما اعترف به فلا يصح اذ يكفي للمستدل حجية الظن المطلق في تعيين مثل

الفرد المذكور مع تعذر معرفته بطريق العلم على ان الاحتمال المزبور يكاد يقطع بعدمه فليتدبر الثالث

انه لو سلم نصب الطريق وبقاؤه في ضمن ما في ايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول

والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية فلا معنى لاطلاق القول بحجية الظن في تعيين

بل اللازم في الاخذ بالمتيقن منها خاصة ان اندفعت به الحاجة والا ضم اليه المتيقن من الباقي فيؤخذ في

بالخبر الصحيح والاجماع المنقول اولا ثم بالشهرة وما بعدها ثانيا وهكذا فيقدم ما المتيقن منها على غيره

ولو بالنظر الى بعضها مع بعض فالحاصل تقديم الظن المطلق في تعيين الطريق وترك الاخذ بالقدر

المتيقن مع فرض وجوده مما لا وجه له الرابع انه لو سلم عدم وجود القدر المتيقن فالواجب الالتزام بالاحتياط

وتقديمه على التزام حجية مطلق الظن في تعيين الادلة لانه انما يتفرع مع كونه مقدما على الامتثال الظني

لان المرتبة السابقة على ذلك لكونه من باب الامتثال العلمي على تقدير عدم وجوبه وهو في المقام

ممنوع لانتفاء الدليل ولا يخفى ما فيه لان المفروض في المسئلة القول بعدم وجوب الاحتياط اصلا كما هو

المشهور فلا وجه لبنائهما على القول الاخر اعني الوجوب اذ هو خلاف الفرض الخامس الوجادن

لتقرير الدليل العقلي ما ذكره المحقق التوني في الوافية وقال اما العقل فانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة

سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها و

شرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقايق هذه الامور عن

كونها حقايق هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن

بالايمان انتهى ثم انه قد ذكر ايضا بعد ذلك بفاصلة طويلة شرطا للعمل بخبر الواحد وهو وجوده

في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع منهم به من غير رد ظاهر وللمعارضة لما هو اقوى منه

وذكر ايضا في باب الاجتهاد في مبحث الشرائط ان الاقوى في هذا الزمان جواز العمل بالاخبار المودعة في الكتب

الثلثة لمن له اهلية العمل بالحديث من دون ملاحظة الاسانيد بشرط عدم المعارض وعدم كون مضمونه مخالفا

لعمل الاصحاب من غير ما اشار وكان بينه وبين سابقه مخالفة في امرين الاول الاقتصار هنا على حصر من

الكتب الثلثة اعني الكافي والفقيه والتهذيب وفي الطريق الاكتفاء بالكتب المعتمدة للشيعة هنا الثاني اهمال

اجمالاً ما اشترطوا ولذا هنا اتفق على جمع منهم بما ذكره من الشرطين لا لاستلزامه كالا يخفى والا كان في كون

ذا الاول لغواً لاغنائهما عنه فتدبر وكيف كان فالتقرير المذكور محل للنظر لان المسلم من العلم الاجمالي انما هو

حصوله في مجموع الاخبار وليس منحصراً في تلك الطائفة الخاصة منها ولا خفاء في ان وجود العلم الاجمالي

فيها لا يستلزم عدم كون غيرها من اطرافه ايضا والا امكن ان يقال بانحصار العلم الاجمالي في اخبار العدول

من هذه الطائفة الخاصة وعدم كون البواقي من اطرافه نحو ما احتمل اولاً فاللازم ح اما البناء على الاحتياط

والاخذ بجميع الاخبار الدالة على الجزئية او الشرطية واما الاقتصار على خصوص مظنون الصدور من

الاخبار المشتملة على بيان جزء او شرط الا ان يقال بتساوي مظنون الصدور والجامع للشروط

المذكورة ولما ما اورده الاستاد العلامة ادام الله ايامه من ان مقتضى الدليل المذكور حجية الاخبار الدالة

على الاجزاء والشرائط خاصة مع عدم الدلالة على حجية الاخبار الدالة على عدمها خصوصاً اذا كان الاثبات

الجزئية او الشرطية على وفق الاصل فيمكن ان يخدش فيه بان محل النزاع في الايجاب الجزئي الذي نقيضه

السلب الكلي فلا يقدح ح ما ذكره مع امكان ادعاء الاجماع المركب فلا تغفل ثم انه ربما بعضهم ذكروا

مسالك اخر في تقرير الدليل المذكور احدها ان الشغل اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهذا لا يتم الا بالاخذ به

وبكل ما يفيد الظن الا ما خرج بالدليل كالقياس وشبهه وفيه مع انه غير تام في صورة اثبات التكليف ابتداء

~~بخبر الواحد لان الحكم ح قاعدة البراءة انه قد يعارضه الاحتياط بمقتضى البراءة في المسئلة الفرعية كالوتوقع حكم~~

~~خبر الواحد الدال على عدم وجوب السورة في الصلوة كان الاحتياط في الحكم الفرعي على الوجوب بل هو مقدم على~~

~~اليقين في المسئلة الاصولية~~ لو ثبت حجية الخبر الموافق للفراغ اليقيني اما المخالف له فلا دلالة فيه على حجيته مع انه

من المدعي ايضا واما ما اورده العلامة البغدادي قده في محصوله على ذلك من ان تيقن الشغل بالتكاليف

على التفصيل ممنوع كيف وهو موقوف على حجية الاخبار التي هي محط البحث وتيقن التكاليف على جهة الاجمال

مسلم الا انه لا يوجب الا العلم الاجمالي لان الفراغ من الاشتغال بالطبيعة يتحقق بالاتيان بفرد منها ففيه نظر واضح

فان ما ذكره انما يتم فيما لو كان التكليف بمفهوم مبين وماهية معلومة ووقع التردد بين مصاديقها فانه

بناء فيه ما سمعت ولكنه ليس مفروض المستدل اذ كلامه ظاهر او صريح في فرض الاستدلال في صورة العلم

بشغل الذمة بامر اجمالاً وحصول الشك في اصل تعيينه بين امور متعددة على نحو كان كل واحد منها هو تمام المطلوب

بعينه فاذا اتى باحدها الغير المتيقن منها كان الشك حاصلاً في اصل تحقق المطلوب لا ان الحاصل فرد

من الطبيعة معلومة فتحقق الطبيعة المطلوبة ح في ضمنه ولو كان الامر كذلك لتم ما ذكره ثم ان العلامة المزبور

استظهرناه من ان مدار الحكم انا نعلم بكوننا مكلفين باحكام كثيرة وتفاصيل جمة حسبما استمرت عليه طريقة الشرايع والخروج
عن عهدة ذلك موقوف على العمل بكل ظن الا ما استثني ولو ورد عليه بان العمل بالادلة الاربع مما وافقها
من اخبار الاحاد فيه كفاية في احراز المعلوم المذكور وبمنع توقف الخروج عن عهدته على الاخذ بمطلق
الظن اذ دعوى القطع بالشغل بما زاد على ذلك في محل المنع قلت مضافا الى ما يظهر مما عرفته سابقا
والى ان الثابت بالتقرير المذكور وجوب الاخذ بغير الادلة الاربع في الجملة فيدور الامر بين الظن والقرعة
والتقليد ويحتاج تعيين الاول الى دليل من خارج وهو خلاف المفروض من ارادة اثبات حجية مطلق
الظن بالدليل المتقدم ولو ضم اليه المعين الخارجي خرج عن الاستدلال به على حجية الظن خاصة ولو سلم
ذلك فاللازم وجوب الاخذ بالظن في الجملة لا من حيث هو كما في محل البحث فقد يرد بانها انه يقبح بالحكيم
ان يكلفنا تكاليف جمة ثم لا ينصب علينا طريقا ولا يخفى وهنه كما يظهر مما مر مضافا الى ان وجوب
نصب الطريق على الحكيم ممنوع ولو مع التكليف ما لم يضيع اذ لا قبح في حكم العقل بطريق خاص كالظن مثلا
فيجب على الشارع تقريره وامضاؤه والرضاء به نعم لا اشكال في القبح مع انتفاء الطريق راسا ولو بحكم
العقل الا ان الفرض خلافه كما لا يخفى ثالثها ما يحكى عن ابي الحسين وجماعة من ان في ترك العمل بخبر الواحد
مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا كما في العقليات الصرفة فانه يجب بحكم العقل المستقل
اجتناب الجلوس تحت الجدار مع اخبار العدل بتداعيه واجتناب الاكل والشرب لما اخبر بوقوع السم
فيه ونحو ذلك واجاب الحاجبي عنه وقفاه العضدي وغيره بوجوه الاول ابتناؤه على ثبوت التحسين
والتقبيح العقليين وقد ابطلناه وهو باطل عندنا الثاني ان المسلم من ذلك حكم العقل باولوية اجتناب
الضرر مع ظنه واما وصوله الى حد الوجوب كما ذكر ففي حيز المنع الثالث انه لو سلم حكم العقل على جهة
الوجوب فلا يسلم مطلقا بل حتى في الشرعيات بل في العقليات خاصة والكل مدخول اما الاول فلانه
مبني على ما هو خلاف المقطوع به عندنا كما هو محرر في محله على انه ان اراد منع اصل الوجوب ولو من جهة الشرع
كما استظهره الاستاد دام مجده في الرسالة فرده ثبوته من جهة الشارع لان تحريم تعريض النفس للمهالك
والمفاسد الدنيوية والاخروية ثابت بالكتاب والسنة مثل التعليل في اية النبأ وقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
بناء على ان المراد بالفتنة والعذاب في الدنيا وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم
خاصة وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه وقوله تعالى افامن الذين مكروا السيئات الى غير ذلك من الايات

الوبامات وان اراد منع استقلال العقل باللزوم مع الاعتراف بثبوته من جانب الشارع ودعى ان اللزوم
الشرعي كاف في اثبات المطلوب الا انه لا يخفى ما في ذلك اما اولا فلان مبنى صحة الاستدلال على دعوى
اللزوم العقلي ولا يخفى كلام المستدل المتعرض للزوم الشرعي كما لا يخفى واما ثانيا فلان الكلام في تمامية
الدليل العقلي وح فالاستناد في اثباته الى الدليل الشرعي خلاف الفرض بل لا يبقى معه الدليل عقليا بل
يصير شرعيا او يخرج عنهما معا وعلى هذا فلا يجدي الا بالتمام فساد المنع المذكور واما الثاني فلان المنع
المذكور مكابرة ظاهرة لانه خلاف ما هو المقطوع به عند جميع العقلاء في سائر امورهم من الحكم باللزوم
وذم التارك لم يكملا الجلوس تحت الجدار المنحني والاكل والشرب من شيء مع الاخبار بوقوع السم فيه
وفتح باب الدار في الليل وهي الى غير ذلك واما الثالث فلان بالاعتراف باللزوم في العقليات
لعلها بسهل الامر فان المنشأ واحد وهو العقل المستقل وحكم باللزوم ثابت في الجميع كما يجزم باتصاله
نعم قد يخدش في الاستدلال المذكور بعدم حكم الشرع بوجوب مراعاة الضرر المظنون بعد حكمه بحرمة
العمل بالظن في اكثر تعم بل يمكن ادعاء كونه امرا بمظنة للضرر فتامل جيدا واعلم انه قد يحكى عن العلامة
في النهاية انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان هذا لفظه وفصل كلا
هنا ما عنه في موضع آخر في مقام الاستدلال على وجوب العمل بالراجح من الدليلين من انه لو لم يعمل بالراجح لزم
العمل بالمرجوح وهو يقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح ولكنه عبر عن القبح العقلي المذكور هنا بما ذكره اوله في ذيل
كلامه وان كان للتعارف استعماله في الامر الحالي مع ان المفروض من الافعال الاختيارية فليس الا بيان فيه
الا القبح كما ذكرنا هنا واما احتمال اختلاف مراده في الموضعين فلا دان لم يلتفت اليه وكيف كان فقد اجاب
عنه مولانا ناصر الملة والدين طاب ثراه بانه ان اراد بالعمل بالظن الافتاء به وبالراجح المظنون وبالمرجوح
الموهوم منعنا الملازمة لان العمل بهذا المعنى وبمعنى العمل بنفسه يتصف بالراجحية والمرجوحية لا بمعنى
المظنونية والموهومية بل بمعنى استحسانه عقلا وشرعا وعدم استحسانه وكون الفعل او الترك اولى عند الفاعل
لداع وغرض وح فاذا كان المظنون الاباحة وكان الترك اولى عند الفاعل من الفعل باعتبار استلزامه لمشقة او حرف
مال فالافتاء بالترك ح مستلزم لترجيح تلك المشقة والمضرة او كان الافتاء بالترك موافقا للغرض المعتمد
وبهذا يظهر ان دعوى لزوم ترجيح المرجوح على الراجح مطلقا في حيز المنع مع تعيين العمل بالظن ولا نزاع بذلك على نفسه فالكلام
المذكور جار فيه حرفا بحرف القول والنظر فيه مجال لان نظر العلامة في الاستدلال المذكور الى اتصاف المظنون والموهوم بالراجحية
والمرجوحية بالنسبة الى الاعتقاد مع فرض حصول الظن ومراده بالملازمة المذكورة انه لو قدم الطرف الموهوم

كما سمعته من المحقق القمي ره في تفسير كلام اخذ الرجل كلام سيدنا الصدر ره لبحث على ما ينبغي م

مع استيفاء الغرض في الترك م

على الطرف المظنون سواء كان التقديم بالنظر الى الافتاء باحدهما دون الاخر او بالنظر الى العمل باحدهما او عدم
العمل بالاخر كان اللازم ح تقديم المرجوح اعني الموهوم باعتبار الاعتقاد مع قطع النظر عن اشتمال احد
على الراجح اعني المظنون بالاعتبار المذكور ولا ينافي هذا ما فرضه المحقق الصدر قدس سره من كون الموهوم راجحا
من حيث الاستحسان العقلي والمظنون مرجوحا من حيث ذلك ايضا عدم ذلك ايضا فانه خروج عن الفرض
على ما بيناه كما اعترف به وبالجملة ليس مراده ان عدم العمل بالظن مستلزم لتقديم المرجوح على الراجح بالبيان
الذي ذكرناه فلا يسلم ذلك انه قد يقال بعدم بطلان اللازم مع انعكاس الفرض من جهة اخرى بان كان
الراجح مرجوحا والمرجوح راجحا من اعتبار اخر كما ذكره فانه فرض كون ذلك غير مفروض فالاجل ما ليس في كلامه
ما يدل على ارادة المعنى المحكي من ظاهر الكلام المذكور بل فيه ظهور وعند التامل في ان خلافه معلوم كما يشهد تقريره
ما ذكرناه واتجاه ورود مثله ما ذكره صريحا بمجرد ذلك حيث قال لو قال ان الافتاء اما بقطعي او ظني
فالافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا انما تقرر بعدم ملاحظة حال نفس الافتاء
من حيث حسنه وقبحه فان اراد به الافتاء ايضا وكان مقصوده ان نفس الافتاء بالمظنون راجح مستحسن بعدم
تاركه والموهوم قبيح يصير الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل لكان الافتاء بالموهوم
واجبا عنده مع انه مرجوح قبيح فعلم عند العقل نقول لا نسلم حكم العقل بلزوم الافتاء بما مطلوبا بالمظنون
او بالموهوم ثم حكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الافتاء بالمظنون والملازمة انما تصح على
تقدير لزوم الافتاء اما بالمظنون او بالموهوم هذا كلامه فتامل فيه فانه شاهد صدق على استقامة
ما ذكرناه وعدم (؟) تطرق كلي لتوجه ما بيناه مع انه كما فرض عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث الحسن
والقبح فكذا الاحتجاج على المماثلة الى ان المفروض في كلام العلامة ره عدم ملاحظة حال المظنون والموهوم
من حيث استحسان العقل وعدم استحسانه وان نظر الى ما اوضحناه وذكرناه فلاحظ وتامل جيدا
هذا وذكر السيد الصدر طاب ثراه ايضا انه يرد على العلامة ره ان اراد الوجوب الشرعي بالدليل (؟) هكذا انه لو لم
يتأمل على انه يجب الافتاء اجماعا اما بالمقطوع به فواضح واما بالمظنون فهو المطلوب واما بالموهوم فيلزم منه
وجوب الامر بالقبيح فجوابه ان الاجماع ممنوع لان الافتاء بما عدا القطعي غير واجب عند جماعة الاخبارية
بل اللازم عندهم التوقف والاحتياط فلا يستقيم كلامه اقول ويرد ايضا انه يمكن ان يقال على تقدير لزوم
الافتاء وعدم جواز التوقف والاحتياط حتى عند الاخباريين فانما يجب بالمقطوع به او بالمظنون بالظن
الخاص وعلى هذا فلا يلزم من ترك الافتاء بالظن المطلق تقديم الموهوم على المظنون الذي هو الراجح
اذ المرجوح (؟) كما ذكرناه كون الافتاء بالراجح ترك بالارجح كما هو ظاهر فدليله لا ينهض على مقصوده من

الذي هو المرجوح
فاللازم ح انما هو
ترجيح الراجح على الارجح
على الراجح اعني ترجيح راجح على مرجوح

من اثبات حجية الظن المطلق بذلك فتدبر مضافا الى انه ان ادعى وجوب الافتاء اجماعا فعلم انتفى بان توقف المجتهدين في الفتوى دون العمل معروف معلوم وان ادعى الوجوب في الجملة احتاج اذن الى اقامة الدليل على وجوب الافتاء بالظن من اى سبب حصل فتامل واورد على الجواب المزبور في الفصول بان مورد من ان وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الاتي في مبحث الاجتهاد ضروري ولا يقدح فيه خلاف الاخباريين لادعائهم امكان القطع في كل مسئلة فيها ايضا وذلك بالرجوع الى الاخبار الموجودة في الكتب لادعائهم انها قطعية الصدور والدلالة وفساد ذلك مفروغ عنه في محله مع انها مقابلة للاجماع والضرورة ومن ان التوقف عن الحكم الظاهري غير معقول ومع منافاته لقولهم بوجوب الاحتياط وعن الحكم الواقعي غير مفيد ومن لزوم الحرج والضيق من الالتزام بالاحتياط على تقدير صحته في بعض الموارد ومن ان الالتزام بالاحتياط وترك الافتاء بالكلية خلاف الاحتياط اذ لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام انه لم يقطع بعدمها فلا قطع بها مع الاخذ بالاحتياط منه الكل نظر فالاول فلان الفرض على فرض تسليمها انما قامت على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالظن في الجملة لا بكل ظن والمقصود اثبات حجية الظن المطلق بالدليل المذكور ومراد المجيب ان الاخباريين خالفوا في ذلك وقالوا بعدم حجية كل ظن وح فالايراد المذكور لا مساس له بكلام المستدل المجيب فتدبر والثاني فلان دعوى كون التوقف عن الحكم الواقعي غير مفيد لا مرتبط لها فانه ان اراد ثبوت وجوب الافتاء بالظن ايضا على هذا التقدير فلا يخفى فساده ضرورة كون الافتاء ح على تقدير صحته بالقطع لا بالظن فان الحكم الظاهري ايمانا فرض ولما التوقف الى الاحتياط مقطوع به عندهم كما ان الحكم الظاهري من الحكم بالبراءة او الاباحة الظاهرية مقطوع به عند المجتهدين ايضا والثالث فلامكان توجيه كلامهم بمنع لزوم الحرج بالالتزام بالاحتياط فيما عدا المعلوم لكثرته فيه الاحتياط غير ضروري فان عمدة ما يجهل الحكم الذي هو مورد وجوب الاحتياط موارده مقلدة والرابع فلان المفروض قطعهم بوجوب الاحتياط في كل شبهة حكمية فح فالقطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام الواقعية حاصل لهم فيسقط ما ذكره كما لا يخفى فلا حظ وتامل هذا وللفاضل القمي ره في تقرير اخر غير ما ظهر لك مما قررناه لكلام العلامة السابق قال بعد ان فسر الترجيح بانه الدليل بالاختيار والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه وصدور الاستعمال في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم

لان ذلك تخفيف الاجماع

دعها منعا عن الرب

مرجوح عند العقل وبالراجح حسن وجهان الاول حسنه الكذب بل هو هو بحاله فان التنجي لا يجوز نقل الحسن

والحسان والقبيح عند المحقق كلامه وقد عرفت ان العلامة ره ذكر نظير هذا الكلام في موضع اخر مرجحا مراده

ذح فيكون كلامه هنا مبنيا وموضحا الكلام المذكور ولا يلتبس للمعاني كلام المتكلم الواحد يفسر بعضه

بعضا كما لا يخفى فلا داعي الى التفسير المذكور وان كان صحيحا في حد ذاته على النظم وان لم يصح من جهة اخرى

وهي انه انما يتم لو وجب الاختيار في الجملة فيتجه ما ذكره من عدم امكان اختيار القبيح على الحسن الا ان تطرق

المنع اليه واضح اذ ليس الامر منحصرا في اختيار احد الراجح والمرجوح المذكورين لامكان اختيار ما لك

مع كونه راجحا ايضا واذح كان المعنى ما سلفنا واما ما اورده في الفصول عليه من ان تفسير الراجح والمرجوح

بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتباره في الترجيح اذ الاختيار يكون بالرأي والعمل كما يكون بالقول

ايضا ففيه ان كلا منهما صحيح ولا رجحان لاحدهما على الاخر اذ لكل اعتبار وملاحظة كما هو ظاهر بادنى

تدبر وكذا ما اورده عليه ايضا من ان التوجيه المذكور مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المطابقة

على تقدير تسليمها لا توجب المشاركة في الحكم والمحاكاة والمفهوم الصدق ممنوع اذ المعاني في الصدق

والكذب على مطابقة الواقع وعدمها فقط دون الاعتقاد ضرورة ان الحاكي ينبغي كذلك ايضا اذ ذكر

الافتاء وارادة معناه الحقيقي اعني الاخبار عن قطع القطعي او الظني مع كون الموجود في الواقع

الاخبار الوهمي وح فالنسبة الذهنية المشتمل عليها الكلام لا تطابق النسبة الخارجية وهي الاعتقاد

الاخبار في نفس الامر والواقع الى الوهم لا الى ما دلت عليه النسبة الذهنية من اعتقاد الاخبار في ذهن

المتكلم الى القطع او الظن نعم قد يعود تشكله بان تغير الرجحان الذي هو مبدأ الاشتقاق باستعمال

الفاعل المرجح والمرجوح مستقيم لانه بهذا المعنى مبدء لاشتقاقهما بمعنى اخر وعند قوله القوي او العمل

بالموهوم مرجوح والفرق واضح فتدبر ومنها ما يتعلق بمعنى اخر وهو كونه مبنيا على دعوى

الانسداد فيرجع حاصله الى ان التكليف بمؤدى الادلة او بالاحكام ثابت بالفرورة وطريق

العلم اليها منسد كما يشهد به الوجدان فيسقط التكليف بتحصيله لا ضمان التكليف بغير المقدور

فيجب التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح فهو ظاهر البطلان

فيكون المغايرة بينه وبين الدليل المعروف بدليل الانسداد ما بالعموم والخصوص المطلق في بعض المقدمات

لكنها اضافة لا تخرج من تكلف وتعمل ولهذا يندفع ما اورده لورود على الدليل المذكور من ولم يمنع

اصله من انه لو كان صح الاخذ بالمظنون في ما ذكرتم لما انحصر جاز للشارع النهي عن الاخذ ببعض

ببعض الظنون في الموضوعات والاحكام مع انه مقطوع بخلافه فيها ظنون كثيرة كذا قيل والانصاف ان
هذا التقرير لا يخ من بعد وخروج عن الظاهر فلاحظ وتامل وقد يورد على كلام العلامة بالتقرير الذي
ذكرناه بانه مبني على قبح ترجيح المرجوح في المقام على الراجح فيه وهو محل المنع نعم ترجيح المرجوح بعنوان كونه مرجوحا
على الراجح بعنوان الحسن قبيح قطعا وهو غير المفروض وقد ضعفه واضح اذ المفروض قاض بقبح ترجيح المرجوح للمرجح المذكور
من حيث كونه طرفا مرجوحا على الطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا وحسن العكس كما لا يخفى على العارف
وح فالمنع المذكور مكابرة بحتة ولا يرد النقض بالظن الذي عارضه دليل شرعي فانه لا يجب العمل به مع
ان الدليل لا يتخصص ولا مجال للتخصيص في الدليل العقلي مردود بان حكم العقل هنا بوجوب العمل بالظن
ظاهر ما متقيد اسمه انكار او نظرا فرضا كما ان حكم العقل بالبراءة عند فقدان دليل الاشتغال كذلك
تخصيص للتخصيص كما لا يخفى بادنى تدبر اصل من قال بحجية خبر الواحد لم يقل بانه من حيث كونه خبر الواحد
حجة فلا يشترط فيه شيء اصلا عدا ما يحكى عن الحشوية من انهم اعتادوا بالخبر تعلقوا بكل ما يرويه
راوٍ وهو عن الحق بمعزل قال المحقق قده في محكي المعتبر افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا
لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي
وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه انتهى بل قالوا بان خبر الواحد الجامع لشرائط معلومة متعلقة بالخبر
يأتي بيانها انه حجة في مقابل الخصم النافي لذلك والمذكور في كلامهم خمسة شرائط بعضها اجماعية
بين الفريقين وبعضها اجماعية بيننا خاصة وبعضها مختلف فيها بيننا وبين غيرنا كما ستعرف
ذلك مفصلا ان شاء الله تعم ~~فنقول اول تلك الشروط التكليف وعدده البالغ العاقل فيخرج بقيدهما~~
~~بهما الصبي والمجنون~~ اما الاول لكنه ينبغي اولا ان يعلم انه لما كان المعروف بين العلماء الا الحشوية بحجية
خبر الواحد كونه حجة بالخصوص على جهة التعبد الشرعي كحجية البينة فلم يلحظوا افادته للظن
الفعلي مع الاقتصار على خصوص الظن المستفاد منها والتعدي الى الظن من حيث هو اعتبروا
ما يشتمل على شيء من الشرائط لعدم دلالة الدليل على حجية الفاقد لها من الاخبار بل دلالته على عدمها
اما من اصل حجيتها جديدا منهم وهو حجية الظن المطلق فلا يحتاج منه الى اشتراط شيء من ذلك اصلا
اذ يكون المدار على الظن من اي امارة او دليل حصل فان وجد تحققت الحجية والا فلا سواء
قلنا بان الحجة مسبب الظن او الظن المسبب ومن هنا يظهر ان ما صدر من صاحب المعالم وغيره

الاول

من التعرض لهذه الشرائط مع اعتماده في اثبات الحجية على الدليل العقلي المثبت لحجية كل ظن عند
فقد العلم حتى استظهر من كلامه في جماعة من المشايخ تخصيص الحجية للاعم ولعله في غاية التعصب
التامل والتدبر الكامل في اطراف كلامه وان لم يظهر لمختاره في غير هذا المقام كما يشهد منه لك
تتبع كلماته في المقامات الكثيرة مواضع كثيرة لا يكاد يعرف له وجه لما فيه من التناقض الواضح
واحتمال توجيه ذلك بالتزامهم بناء على ما عرفت بعدم افادة الفاقد لها الظن فيكون غرضهم
بذلك ح تعيين موارد الظن او بدعوى قيام الدليل على حجية الظن المستفاد من فاقدها كالقياس
ولا يخفى ما فيه من البعد اذ الظاهر الاطلاق في كلا الامرين الوجهين والامر سهل اذا عرفت هذا
فنقول الشرط الاول التكليف وحدده البالغ العاقل فيخرج الصبي والمجنون اما الاول فلم افاد ولو مع التمييز
مميز وغير مميز والاول ملحق بغيره اما غير المميز فنقل الاجماع بين الفريقين على عدم قبول
~~خبره واما المميز فشيء خفي المقام ويعلل ايضا بعجز الصبي عن الضبط واشتراطه في القبول وعدم ردعه~~
له عن الكذب وفيه ان الكلية ممنوعة اذ الصبي قد يكون ضابطا واما المميز فعمدته في المقام
انه لو صرف في عدم الاعتماد بخبره مخالفا من الاصحاب وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا وهو الحجة
مضافا الى ما في المقام ايضا من ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق
باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما تمنعه من الكذب بخلاف الصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه
فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه وقد يورد على ذلك بان
ما يصلح للامتناع به من الكذب ليس منحصرا في الخشية من الله تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة او طلبا للكمال
او تنزها عن رذائل الافعال او طلبا للمثوبة او التقرب اليه تعالى المتحققين في جملة منهم او خوفا من اصابة مكروه دنيوي
او تفويت سرور فيه ضرر او غير ذلك ~~اقول مضافا الى عدم ما يقتضيه الفاسق بخصوص الكذب~~ اقول
هذا يتجه ان لم يكن نظره الى ما هو الغالب والفرض المذكور وان امكن وقوعها الا انها ليست من وهم ويرد
عليه ايضا ان الخشية من الله تعالى في عصيانه والاقدام على الكذب المحرم مع علمه بتحريمه في حق اكثر الفساق
ضعيفة كما هو مشاهد بالعيان فتامل وربما يؤيد الحكم المذكور بما اشتهر من اجزاء الواحد حكم مخالف
للاصل فيقتصر فيه على المتيقن الذي هو خبر البالغ لانه الثابت من ادلة المتقدمة واما ما عن بعض العامة
من قبول خبره قياسا له على جواز الاقتداء به ففيه من وجوه الضعف من وجوه منها وجود الفارق اذ العدالة
ليست بشرط عندهم في القدوة بخلاف الاخبار ولنا ايضا قبول شهادة بعض الصبيان على بعض في الجراحات

وهو كذلك

ولو غير المميز

غلط

في الجراحات عند الجميع وفي القتل عند جماعة منا وبعض فقهائنا مع انه يحتاط في الشهادة بما لا يحتاط في الرواية ولذا اختلفوا في شهادة العبد دون قبول روايته واعتبر التعدد في الشهادة دون الخبر وقضاه بظهور الفارق الذي به استثنيت من القاعدة وهو مسيس الحاجة الى قبولها لكثرة وقوع الجنايات بينهم مع عدم حضور العدول غالبا في مجامعهم فعدم قبول شهادتهم فيما بينهم يؤدي الى ضياع الحقوق وتلفها هذا كله في الصبي غير المميز واما اما الصبي حال المراهقة فهو مندرج تحت الجامع للشرط المذكور فلا اشكال في قبول خبره مع جمعه لباقي الشرائط لوجود المقتضي وهو الخبر العدل الضابط وفقدان ما يصلح للمانعية ثم بعد على هذا ينبغي قبول روايات ابن عباس واضرابه ممن تحمل الرواية في حال الصبا ولم نعرف من نص على الخلاف في ذلك وما قيل من انهم منعوا قول الصدوق في ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن نظرا الى نحو ذلك لا تم ذلك نعم يخرج من ذلك التحمل ولعله ان معتبر حال التحمل لم يقدح اذ عدالته تقدح في روايته ما تفرد به او ما يخاف فيه التقصير واما الثاني فهو فرد نادر في الاطلاق وذ واد دواد وفي المعالم نقل الاجماع على عدم قبول روايته على الاطلاق ولا اشكال فيه في المطبق منه والادوري في دور جنونه بل وفي دور افاقته مع تاثير الاول فيها فلم يوجد صورة للقبول الا رواية حال افاقته مع عدم التاثير وحصول بقية الشروط والوجه في ذلك كله واضح بالاجماع وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران الشرط الثاني الاسلام باجماع العلماء كما في محصول العلامة البغدادي وقد وموارده الاجماع بين الفريقين اذ في صريح كلام العضدي دعوى الاجماع بل هو ان لم يكن محققا مستفيضا ان لم يكن محصلا وهو الحجة على ذلك حتى لو حصل بحال صدق الكافر اذ يجب الاقتصار على المتيقن من الدليل مضافا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية لصدق الفاسق على الكافر ايضا بل الظاهر انه فيه يطلق في العرف اللغوي على العاصي المخالف لامر الله كما يعطيه كلمات اهل اللغة قال في القاموس الفسق بالكسر الترك لامر الله والعصيان والخروج عن طريق الحق او الفجور كالفسوق ثم قال وفسق جار وعن امر ربه خرج والرطبة عن قشرها خرجت كانفسقت قيل ومنه الفاسق لانسلاخه عن الخير وفي مجمع البحرين فسق فسقا من باب قعد خرج عن الطاعة والاسم الفسق ثم قال وقيل اصل الفسق خروج الشيء من الشيء على وجه الفساد قال ومنه قوله تعالى ففسق عن امر ربه اي خرج وفسقوا اي خرجوا عن امرنا عاصين لنا ولا فسوق اي لا خروج عن حدود الشرع بالسيئات وارتكاب المحرمات وعن النهاية والفائق ان الفسق اصله الخروج

بل ويعتقد نا كما في المعالم وم

ولم يذكر معنى الجحود اصلا

عن الاستقامة والجور وقال ولذلك سمي العاصي فاسقا ويفهم منهما ان مطلق الفاسق مطلق العاصي
الذي من افراده الكافر قطعا ولم يذكرا كون الفسق بمعنى الجحود كما احتمل فيما سمعته من القاموس
نعم عن الصحاح ذكر المعنيين لكن في القاموس كما عرفت ايضا عن ابن الاعرابي انه لم يسمع في كلام جاهلي ولا
شعرهم فاسق على انه عربي فهذا مما يؤيد او يدل على حمل الفاسق في الاية المذكورة على ما عرفت بل يشهد
بذلك ايضا وروده مستعملا في المعنى المذكور في الكتاب العزيز كما في قوله تعالى ففسق عن امر ربه
فسقوا الى الفسوق وذلكم فسق ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ان الله لا يهدي
القوم الفاسقين وقوله في ايات عديدة اولئك هم الفاسقون بل استعمل الفاسق في الكافر في بعض
الايات كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون مع قوله فيهم ما سمعت ايضا بل قد
يظهر من كلام بعضهم ان المعنى المعروف للفسق في العرف القديم الجحود وح يختص الفاسق بالكافر
اذ المسلم ولو غير المؤمن لا يسمى فاجرا بل هو مختص بالكافر بل بما مرادف ان على الظلم ولا ينافي
ذلك استعماله في العرف الحادث في المسلم العاصي لكنه مردود مع شهادة كلام اللغويين كما عرفته
على خلافه وبمنافاة حمل الفاسق في الاية السابقة على الفاجر [illegible] حملها على ما هو السبب في نزول
هذه الاية على ما قيل من قصة الوليد بن عقبة فانه كان من المسلمين الفاسقين وعلى هذا فقوله
تعالى في الكافرين هم الفاسقون مبني على استعمال الاعم في الاخص الفاسق في المعنى المعروف بين اهل
اللغة ~~[illegible]~~ له كما عرفته لا على استعماله في غير المعروف فان الحمل على الاول مع [illegible] الدوران
بينهما وهكذا نقول في الاية المذكورة بل هي اولى بذلك كما يعرف مما بيناه ولما احتمل حمل فيها
على معناه في العرف الحادث بين المتشرعة اعني المسلم العاصي ثم انه لا وجه له فان الواجب حمل الفاظ
الكتاب على معانيها اللغوية لا على معانيها الجديدة التي استحدثها اهل الشرع بل هذا غير جائز
بل لا معنى له اذ لم تكن هذه المعاني موجودة في ذلك الوقت ولا يعرفونها فكيف يخاطبهم بالفاظ
يريد بها هذه تلك المعاني فاني المعاني من اثر ان قيل باختصاص الفاسق في العرف المتاخر
بالمسلم الذي بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظ مما عساه يظهر منها كان حمل الفاسق
في الاية بناء على ما حدث له من المعنى بعد زمن الخطاب على وجه صار حقيقة فيه بطريق النقل
او غيره في غير محله بل المتعين حمله في الاية على معناه المعروف في العرف السابق اعني مطلق العاصي او الكافر

كغيره من المشتقات

او حصوله المسلم المقسم على الكبيرة كما عن صاحب [illegible] الحصول دعوى اختصاصه بذلك في عرف الشرع

الخارج وان اريد منه في هذه الاية خارج خاص وهو المسلم العاصي الآن لانا في صدد صحة استعماله في المعنى اللغوي
ولا يوجب كونه مستعملا في المعنى المستحدث له من حيث هو كذلك كما هو مفروض البحث واما دعوى الدلالة
بمفهوم الموافقة فمحل تأمل لمنع المفهوم اولوية الكافر من حيث كونه كافرا بعدم قبول خبره من الفاسق المسلم من حيث
كونه كذلك ممنوع عندنا اذ ليس مرادهم بالكافر الذي لا يقبل خبره عندهم خصوص الجاحد كي يظهر وجه الاولوية
ح باعتبار ان الفسق من المسلم معصية صغيرة بخلاف معصية الجاحد فان الجحود من اعظم المعاصي فالاجتراء عليها
يوجب الاجتراء على ما هو ادنى منها كالكذب بل ما يعم الكافر الذي يرى حقية دينه ويخلته وانما انكر
دين الاسلام لشبهة على وجه يرى بطلانه بزعمه فمثل هذا الكافر ليس باولى من المسلم العاصي مع علمه بالتكليف
ان لم يكن هو اولى منه بعدم القبول وح تسقط دلالة مفهوم الموافقة لا اقل من التساوي فلتنفي ايضا وان
سلمنا ثبوت الحكم ح بالنسبة الى الكافر ايضا بل على ما عن بعض المحققين من ان المراد بالفاسق الذي يعمل
قوله اجماعا الفاسق العالم بفسق نفسه لجرأته على الاقدام على الفسق فمن تبع النفس بكلامه تنقح الاولوية التي
ذكرناها فهذا كله مفقود في الكافر من حيث هو كافر ومرادهم المنع من قبول خبره من هذه الحيثية مع
قطع النظر عن غيرها من الحيثيات والا فهي موجودة في كلا الطرفين ومراعاة حيثية عدم القبول
ليست باولى من مراعاة حيثية القبول فيمتنع الترجيح ومحصل الكلام ان الكافر في نوعه ومن شانه
ليس مما يخاف بقبول خبره من اصابة الفتنة والوقوع في الندم كما خيف منهما بقبول في الفاسق في نوعه
ومن شانه من يقبل خبره منهما كما هو صريح الاية المعللة ولهذا انتفى احتمال كونه عدم قبول خبر الفاسق
من باب التعبد مع قطع النظر عن التعليل الذي شملت عليه اية النبأ كما انه انتفى ايضا احتمال القول
بان عدم قبول وجود هذه الصفة الرذيلة في الفاسق هو المانع من قبول خبره عند الشارع ومن هنا
تبين الاولوية لوجود ما هو اعظم من هذه الصفة في الكافر فلم يبق ح دليل على الكفر عدم قبول خبره
سوى الاجماع المتقدم وبه الكفاية واورد عليه ايضا في الفصول بابتنائه على كون العلة في عدم قبول
خبر الفاسق عدم الوثوق به كما هو المفروض لكونه عندكم مانعا لهم من قبول خبره مطلقا للاية مع انه لا يثبت المنع من قبول خبر
مطلق الكافر كما هو المدعى وبان المسلم مساواة خبر الكافر لخبر الفاسق في علته اعني عدم الوثوق وان اريد
مثل خبره اما كونها اقوى فيه من خبر الفاسق فلا اقول الظاهر انه ناظر في الاولوية المذكورة الى ما حققه
هو قبل الكلام المزبور بعد مرو ايضا من وجود الحيثية من اية تعميمه الفاسق لمكان علمه بالتكليف فربما صنعه

عن الكذب بخلاف الكافر المنكر للتكليف اذ المكلف لا اقل من ان يكون كالمميز في عدم المانع له من ارتكاب الكذب و

الاقدام عليه ويحتمل ابتناء اندفاع الثاني ايضا مضافا الى ان للمتأمل ان يقول قبول خبر غير الفاسق افادته الوثوق بالا

بنفسه غالبا كما ان الغالب في خبر الفاسق عدم حصول الوثوق به ولا سبيل الى ضبط ما يحصل به الوثوق لا

فلهذا لم يفصل في خبر قبول الخبر على الاطلاق وهذا بعينه جار في الكافر فيثبت له حكمه ايضا فتأمل وبما قررناه يظهر

النظر فيما قيل من ان الاعتماد على الكافر المتحرز اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب اذ هو غير مجد في وجه

توجه كونه المدار في منع القبول في الفاسق على نوعه لا على بعض خاص من افراده كما لا يخفى وكذا يظهر النظر ايضا فيما

ذكره في الفصول من ان الاولوية يقال تعليل الحكم بعدم الوثوق مستفاد من سياق الاية فهي بمنزلة منصوص

العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب تنقيح المناط ووجهه يعرف مما اوردناه سابقا على كلام صاحب المعالم قدس سره

وقد يوجه ايضا عدم الاولوية المذكورة او المساواة بان عدم الوثوق المعتبر في الفاسق ان اريد به من جهة

الجراءة على المخالفة متعمدا فهذا غير متحقق في الكافر وان اريد به من جهة ظهور الكذب من الفاسق منع من كون

عدم علية الفاسق اذ ربما كان الفاسق مجتنبا عن الكذب مع انه لا يقبل خبره لفسقه اجماعا كذا في حاشية

الشيخ المحقق السلطان ره ولا يخلو من مناقشة فان اطلاق عدم التحقق في الكافر غير متجه للتحقق في حق بعض

الكفار كالجاحد المعاند وايضا المجيء الصادر بعد التحرز الناشئ منه الظهور المذكور في نوع الفاسق

فلا يصح ادعاء عليته لذلك لا ينافي ما ذكره من النقض بخبر بعض افراد الفاسق فانه لا ينافي الاعتبار بالنوع

وجعل المدار عليه كما لا يخفى هذا والمراد باشتراط الاسلام في المقام ما يقابل الكفر الحكمي فيرجع الى اخراج

الكفر الاصلي وما بحكمه ~~مما انتحل من الحكم بالاسلام~~ من فرق الاسلام كالغلاة والخوارج لانكارهم بعض

ضروريات من ضروريات الدين كعدم الحلول في الاولين ووجوب مودة اهل البيت في الاخرين مع ان

دار الاسلام واخذها من اهاليها قهرا بعد القتل والسبي بذلك جرت عادتهم من قديم الدهر ومعلوم ان

مبيح مثل هذا الحرام كافر ومثلهم النواصب والمجسمة ومن انكر بعض ضروريات الدين من غير شبهة او

فعل ما يوجب كفر فاعله كالاهانة والاستخفاف بالشريعة ثم العبرة بالعلم بكون الراوي من احد هذه

الفرق ولا يقدح الاحتمال الحاصل من بعض مجرد النقل وعلى هذا ينزل ما قيل من تعويل الاصحاب على رواية

هشام مع رميه بالتجسيم وتعويل بعض على رواية جابر الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك والا فانه مبني

على قابلية ما رموا به لما لا يوجب الكفر لقيام امارة او دليل عليه او على عدم تصحيحهم [illegible] باتيانهم بجرحها

بمجرّدها بل مع اعتضادها بامارات خارجية مفيدة للوثوق بها فمعنى الشرط كيفية الشرائط معتبرة في
الخبر المجرّد عن الامارات المذكورة فلا ينافيه قبول الخبر المقرون بها كما لا يخفى وعلى هذا الباب
اعتمادهم في بعض المواضع على رواية علي بن ابي حمزة مع دعوى بعضهم القطع بالنصب الشرط الثاني الايمان
بمعنى الاقرار بالائمة الاثني عشر ع عند جماعة بل في المعالم نسبته الى المشهور وفي محصول العلامة البغدادي
قدّ ان المعروف منهم في اصحابنا وحكي في المعالم والمحكي عن الشيخ ره عدم الاشتراط لما قيل من انه اجاز
العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكونوا متهمين بالكذب وفي المحكي عن العلامة ره عليها قيل وحيث انه
اكثر في محكي الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب لكن المحكي عنه في التهذيب التصريح بالاشتراط
فلعل له قولان في المسألة ووافقهما صاحب الفصول الخبر المشهور ويدل عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق
الاية فان من افراده غير المؤمن بذلك المعنى قطعا وهذا هو المعروف بينهم في الاحتجاج على الاشتراط
حتى ان الشهيد الثاني حكى في فوائده على الخلاصة كما في المعالم عن فخر المحققين انه قال سألت والدي
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ولا فسق
اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية اقول
وهذا من العلامة وغيره ممن ذكر نحو ذلك يقتضي بانهم فهموا من الفاسق في الاية المذكورة مطلقه
وان مجرد الفسق من غير نظر الى فرق بين افراده من الفاسق المطلق او الفاسق في غير الكذب من المعاصي
حتى حصل منع من قبول الخبر واغمضوا او لم يلتفتوا الى التعليل المذكور فيها فانه بيّن انه الحكمة لا التعليل
الحقيقي لانه ~~كلما اريد انه تعليل حقيقي فليس بحكمة ومع ذلك فالمانع من ارادة مطلق الفاسق~~ ويدل بل
ذلك ما حكي على لسان جماعة من الافاضل من الاجماع على ان الفاسق من حيث هو لا يقبل خبره فلا فرق
ح بين ما وافق التعليل وما خالفه الا ان ذلك معارض بما عن الشيخ محتجا به على المختار من ان الطائفة
عملت بخبر عبد الله ابن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون
وظاهره دعوى الاجماع العملي من الطائفة المحقة فالانصاف انهما الاحتجاج ولكن لا يبعد ترجيح الاول خصوصا
والراد لذلك مثل المحقق ره وان كان الحاكي له مثل الشيخ قده لما حكي عنه من الجواب عن الاحتجاج المذكور
بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والظاهر ان مراده انكار عمل الكل ليكون اجماعا
اذ لا سبيل الى انكار عمل البعض على ما قيل ويحمل هذا ما رد ما عن الشيخ ايضا محتجا به على ما ذهب اليه من
جواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا ع اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم

فلا تقبل رواية العامي ولا غيره الا ما في من سائر فرق الشيعة كالزيدية والكيسانية والمجسمة الفطحية والواقفية وغير ذلك

وانه بصورة

قوله فيه من انه روى عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى
ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ومن ان الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب و
نوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ضعيفا
الى منع حجية الرواية المذكورة مع احتمال ارادة رواية الجميع من قوله رووه لا الجنس فيخص العمل المدعى
من الطائفة مع تقدير تسليمه بمثل ذلك فلا يتعدى الى ما انفرد بعضهم من روايته وفي هذا التحقيق
بان لك ان القول باعتبار الايمان في جواز العمل بالخبر لا يخلو من غاية القوة بل هو الاقوى
وفاقا للمشهور هذا وقد يورد على الاستدلال بالاية اولا بان الفاسق انما يصدق على العاصي بالجوارح
فلا يصدق على المتورع في دينه والملازم لمذهبه والمحافظ على طريقته وان كان لم يكن مؤمنا
ولا سيما غير المقصر في ذلك بحسب معتقده وثانيا بان اعتبار الوثاقة والتحرز عن الكذب في قبول
الخبر كما هو الفرض نوع تبين وتثبت له كما في خبر الامامي الموثق فعدم القبول انما يتجه في خبر غير الموثق
سواء كان اماميا او غيره والجواب انه لا جدوى في ذلك بعد تسليم امكان ارادة ما عدا العدل من الفاسق في
الاية لان اطلاق الفاسق في العرف القديم على ما يتناول الفاسق بعدم الايمان ولو كان في اعلى
مراتب الوثاقة في دينه فمعلوم اما اضافة فيه فلا شبهة تعتريه كما يعرف باستقراء المقامات ولئن
سلم النقصان في العرف الحادث فيما لا يعم غير العاصي في دينه وملته كان عاصيا من جهة
اخرى ولم يكن كذلك اذا كان مسبوقا بشبهة فلا يتعين في اثبات كونه هو المراد من لفظ الفاسق
في اية النبأ مع ان الفرض المذكور بعيد لتلازم الفسق في العقيدة والفسق في افعال الجوارح غالبا
ولذا ثبت عدم القبول في خبر المقصر من غير المؤمن ثبت في خبر غيره بالاجماع المركب ومن ان معنى
التبين طلب البيان وهو اما مختص بالعلم او بما يعم الظن المتاخم له وكلاهما مفقودان في خبر
غير الامامي وان كان ثقة متحرزا عن الكذب نعم هو يتجه على تقدير تفسيره بما يعم الاطمئنان ويكون
النفس لحصوله بذلك كحصوله بالعدالة في الامامي الا ان هذا خلاف الظاهر وخروج عن حقيقة
اللفظ بلا شاهد والتبين والتثبت متقاربان او مترادفان في المعنى والكلام فيه بناء على احدى
القراءتين الكلام في السابق كما لعله يرشد الى ذلك ما في مجمع البحرين في قوله اذا ضربتم في الارض في
سبيل الله فتبينوا من قرء فتثبتوا اي اذا سافرتم وذهبتم للغزو فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر

قوله واستثبت تامة وكذا ما فيه بعضه من قوله وبينه وبعضه وابنه فاستبشر الاخت وعرفت فبان

الامر مشافهة ولا تجعلوا اذن الآن ملء القاموس من ذيها فتوبل ما ذكره المورد كلى قلنا امثال هذا
ولما ما اورده في الفصول على الاستدلال بها من امكان منع شمولها لمثل المقام لان ان من ادوات
الاهمال على ما صرح به جماعة من المحققين ومن انها خطاب الى الحاضرين المتمكنين من العلم بالاحكام
او من طريق علمي ثبت عندهم قيامه مقام العلم في معرفتها فلا يثبت الحكم المستفاد منها في حق غيرهم من
فاقدي الوصف الا بدليل من اجماع او نص ولا اجماع في موضع النزاع والنص محل البحث ممنوع ومن
معارضتها العموم المذكور بعموم اية النفر وقد يرجح الثاني لاشعار التعليل في هذه الاية باختصاص
حكمها بالموضوعات وعدم صدق الانذار الواقع في اية النفر على حكاية رواية الاخبار على ما مر بيانه
لا يوجب سلامة العموم الاول لثبوت ترجيح بضميمة عدم القول بالفرق ففي الكل نظر ولا سيما الاول
فان الاهمال الذي ذكره على تقدير تسليمه لا ينافي صحة الاستدلال بالاية على ما نحن فيه اذ يكفي في ذلك
اطلاق لفظ الفاسق الذي لا اجمال لانكاره ولا حاجة الى التزام عموم الازمان الذي فرض انتفاؤه
بالاهمال وكان هذا واضح واما الثاني ففيه ان الاجماع والنصوص القائمين على الشركة في الاحكام
الثابتة للمشافهين الا ما اخرجه دليل خاص كافيان في ثبوت العموم لغيرهم وانهم لم يكونوا محتاجا — طيبي
ووجود الخلاف في هذا المورد بزعم قيام دليل المخرج لا ينافي تحقق الاجماع المزبور بمجرد حصول
الشك في وجود المخرج المخصص لا يوجب عدم عموم النصوص الدالة باطلاقها وعمومها على الشركة في
التكاليف واما الثالث ففيه فلا يخفى ما فيه ضرورة كون التعارض بين الايتين المذكورتين تعارض
العموم والخصوص المطلق لان الفاسق اخص مطلقا من المنذر العام له وللعدول ولا ينافي
خصوصه بالنسبة الى ذلك عمومه للفاسق الامامي وغيره اذ لا يشترط في الخاص ان يكون جزئيا حقيقيا
بل يكفي كونه خاصا ولو بالاضافة الى العام المفروض في مقابله ولا يمكن توجيهه بانه يكون مراده
ان اية النفر خاصة (مخصصة بعتاب) بالانذار وعامة باعتبار الشخص المنذر واية النبأ عامة بالنظر الى
الانذار وخاصة بالنظر الى المنبأ لبنائه كغيره في الاستدلال بالاية الاخيرة على تفسير الانذار — على الحجية
في الواقع بمطلق الابلاغ كما بيناه انفا فلاحظ وتامل جيدا وقد ظهر لك مما ذكرناه حجة الشيخ رحمه الله
ومن وافقه واحتج في الفصول على العدم ايضا بان الشيخ نقل الاجماع على العمل بخبر غير الامامي الموثق
في الجملة كما تقدم سابقا فيكون حجة من الطرق الظنية وللظن المطلق في تعيين الادلة حجة عند انسداد

بابا العلم ولا يخفى انه مبني على اصل فاسد ومذهب كاسد كما تقدم الكلام فيه مفصلا الشرط الرابع العدالة
ولكنا نعلم اولا انها ليست هي كالشرائط السابقة بالنسبة الى معلومية معانيها وعدم الاختلاف فيها لاتفاق الكل فيها
على معنى واحد بخلاف هذا الشرط فان فيه الاختلاف كلماتهم في معناه متعلم واضطرابهم في بيان المراد
منه شرعا معلوم اوضح من ان يخفى فنقول اما معنى العدالة لغة ففي القاموس انه ما قام في النفوس انه مستقيم
وفي المدارك انه الاستواء وكانه اخذه من نحو ما حكاه مما حكي في مجمع البحرين ان العدل لغة هو التسوية
بين الشيئين او مما فيه من نحو وعدله تعديلا فاعتدل سويته فاستوى والاولى اجمعه القاموس
وما في المجمع ويمكن انه اخذه من الصحاح او لم يحضرني غيرها من كتب اللغة واما معناها شرعا فالمحكي عن المتأخرين منا
كالعلامة ومن تأخر عنه تبعا للجمهور انها ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وشيئا في ركه
الا انه ابدل الملكة بالهيئة الراسخة في النفس ثم قال وتتحقق التقوى بمجانبة الكبائر وعدم الاصرار
على الصغائر قال في الحصول وانما سمي ذلك تقوى لان الذي يحصل الحذر منه شرعا انما هو ذلك
واما غيره فيقع مكفرا باجتنابه ذلك كما قال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وندخلكم مدخلا كريما وفي المعالم انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر
ومنافيات المروة وفي الرياض انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى التي هي القيام بالواجبات
وترك المنهيات الكبيرة مطلقا والصغيرة مع الاصرار عليها وملازمة المروة الى اخر ما ذكره ثم نسبه
الى المشهور بين اصحابنا وظاهره اعتبار عدم ترك الواجب مطلقا حتى ولو لم يكن مندرجا معدودا
من الكبائر كالصغائر مع عدم الاصرار وهذا مخالف لصريح ما سمعته من المدارك والحصول اللهم الا ان
يريد وان كان بعيدا القيام بالواجبات التي يكون تركها من الكبائر فيصير حاصله تفسير كون التقوى
عبارة عن ترك الكبائر من فعل ترك بعض الواجبات وفعل المنهيات الكبيرة والصغيرة التي اصر عليها
فيتوافق حينئذ مع ما عرفته من غيره لان المراد بالكبائر في كلامهم ما يعم ترك بعض الواجبات فليتأمل
واما القدماء منا فليس في كلامهم المحكي عنهم ذكر الملكة الا انهم فسروا العدالة باثار تلك الملكة التي لا تنفك
عنها عادة ففي مقنعة الشيخ المفيد ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تعالى ولا
يخفى ان هذا المعنى يتلازم مع الملكة فلا يتصف به فاقدها وعن الشيخ في ط العدل في الشريعة ما
كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدالة في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من
اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد

لكنه في المجمع عن ابي حنيفة انه العدل الرجل الصالح وهو كثير قريب الى ما سنذكره من معناها الشرعي او العرفي

في مفهوم التقوى

ومدّ كلا حد بين الناس ولبس الثياب المصبغة وفي الاحكام ان يكون بالقاعا فلو وعن ابن حمزة ما يقرب

من هذا وهذا الكلام كما ترى في عدم منافاته لتفسير كون العدالة بمعنى الملكة اذ ليس فيه الا ذكر امور تستلزم

وجود هذه الصفة فيها ولا سيما عدم [illegible] من موجبات الفسق منه بعد الاختبار والمخالطة

اذ لا يتخطى ينفك ذلك عن الملكة الراسخة وعن في النهاية العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين

وعليهم هو ان يكون ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف والصلاح والكف عن البطن والفرج

واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربوا

وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك الساتر لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات

الخمس مواظبا عليها حافظا لمواقيتهن متوفرا على حضور جماعة المسلمين غير متخلف عنهم الا لمرض او علة

او عذر انتهى وما ذكره هو مضمون صحيح ابن ابي يعفور كما ستعرفه ومن المعلوم [illegible] عدم

انفكاك المعنى المذكور عن وجود الملكة على وجه لا يمكن حصوله لرجل بدونها عادة وعن ابن الجنيد [illegible]

اعتبر في الشاهد بعد البلوغ والايمان ان لا يكون مشهورا بارتكاب كبيرة او مقيما على صغيرة او يحيف

على معامل او متهاون بواجب من علم او عمل او معاشرة لاهل الباطل ودخول في جملتهم او حرص على الدنيا

وان لا يكون ساقط المروة ومن الواضح ان هذا المعنى كالمعاني السابقة مما لا يمكن انفكاكه في العادات

ولا حصوله لاحد الا لاتصافه بالاسم تحقق تلك الملكة فهم غاية الامر ان هؤلاء الاعلام فسروا العدالة

وكشفوا عنها بآثارها التي يمتنع تخلفها عنها عادة فهي على كل حال عند جميع الاصحاب عبارة عن

نفس الملكة اي الهيئة الراسخة في النفس الا ان متقدمي اصحابنا تساهلوا وتسامحوا في التعبير عنها

بالآثار الناشئة عن الملكة ولا ثمرة مهمة في تعيين كونها هي نفس الملكة [illegible] تلك الآثار

او نفس الآثار الكاشفة عن تلك الملكة فان المعتبر لمثل هذه الآثار معتبر في الحقيقة للملكة فلا اختلاف

بينه وبين من جعلها نفس الملكة نعم لو كان المعتبر عند القدماء امورا يمكن تخلفها عن الملكة وتحققها

بدونها لكان بينهم وبين المتأخرين اختلاف واضح كما لا يخفى لعل فاقد الملكة المتصف بتلك الامور

فانه يكون عدلا عند المتقدمين دون المتأخرين كما انه لو فرض وجود [illegible] انفكاك الملكة المذكورة

عن تلك الامور كان صاحبها الفاقد لهذه الامور عدلا عند المشهور المتأخرين دون المتقدمين فظهر مما

ذكرنا وحررنا انه لا اختلاف يعتد به بين الاصحاب قديمهم وحديثهم في معنى العدالة وان ما وقع مما

سمعته منهم مجرد اختلاف في التعبير لا في المعنى كما ان [illegible] كلام جماعة من القدماء صريحا كالمفيد في

[illegible] والشيخ في النهاية [illegible] ابن البراج [illegible] وكذا المحقق على ما حكي عنهم خال عن اعتبار المروة

بل وكذا ابن الحاج وابن الصلاح ~~لا يهتمّ بمخبرات العقلاء~~ إذا اجتنب القبائح اللهم إلا أن يريدا ما يعمّ منافيات المروّة

وعن بعض المتأخرين إنكار اعتبار هذا المعنى المذكور للعدالة معللاً بخلوّ أخبار الباب عنه قال ولم أقف على
اعتبار هذا في كلام من تقدّم على العلامة وإنما هو مذكور في كلام العلامة وبعض العلامة وبعض جماعة
ممّن تأخّر عنه وليس في محلّه إذ قد سمعت اعتبار هذا المعنى للعدالة في كلام الشيخ وابن الجنيد فإن كان
مراده أنه ليس في كلامهما تفسير العدالة بالملكة مع اعتبار المروّة فيها كما هو محلّ البحث وإنما الموجود في
كلامهما اعتبار المروّة في العدالة بمعنى آخر لا بالمعنى المفروض ففيه فيظهر فساده ممّا بيّنّاه وحقّقناه
وكيف كان فالمعنى المشهور كما في الروضة والرياض الجمع اعتبارها فيها إلا أنّ فعل ما ينافيها إمّا لخلل ونقصان في عقل
أو قلّة حياء وعدم مبالاة بما كان لا يليق بحال من يتّقي بقوله وفعله ويؤيّد ذلك قول الكاظم عليه السلام حيث
قال لا دين لمن لا مروّة له ولا مروّة لمن لا عقل له وأمّا ما في بعض الروايات من أنّ المروّة
إصلاح المعيشة وفي بعضها أن يضع الرجل خوانه بفناء داره وإنما مروّتان مروّة في الحضر ومروّة
في السفر الحديث وفي بعضها ستّة من المروّة ثلاثة منها في الحضر وثلاثة منها في السفر الحديث فالمراد منه
أظهر الأفراد وأكملها وما هو أحوج إلى البيان بحسب مقام السؤال لا حصرها فيما ذكر كما يظهر
إلى ذلك اختلافها في بيان مهيّة المروّة وتعدادها بل الظاهر من صحيح الأخير بما فيه من جعل الستّة
من المروّة لا نفسها ويحكي وما تعلّق به الثاني من أنّ عدمها مخالف للعادة لا للشرع فلا يوجب
فسقاً فيظهر دفعه ممّا عرفت نعم لو لم يستلزم انتفاؤها عدم حصول الملكة على الباعثة على اجتناب الكبائر
والمعاصي كان اعتبارها محلّ إشكال أو منع وكأنّهم لا يريدون ذلك أيضاً وإن كان الاحتياط
حسناً على كلّ حال كما أنه لا خلاف ولا إشكال في عدم منافاة إتيان ما ينافي المروّة أحياناً للعدالة
لأنها عبارة عن مجانبة كلّ ما يؤذن بخسّة النفس ودناءة الهمّة وعدم المبالاة مطلقاً من مستحسنات
العادات سواء كانت من الصغائر أيضاً أو التي تعدّ مكروهة أو غير محرّمة في الأصل كلبس الفقيه
لباس الجندي والتاجر ثوب الحمّالين في مكان لم يتعارف ذلك فيه والتضايق في اليسير الذي لا
يستقصى فيه والأكل في الأسواق والمجامع والبول في الشوارع عند مرور الناس وكشف الرأس ومدّ
الرجلين في المجامع وتقبيل الأمة في المحاضر والإكثار من الحكايات المضحكة إلى غير ذلك وهو يختلف باختلاف
الأشخاص والأمكنة والأزمنة فكلّ من سلك مسلكاً يناسب حاله بحسب مكانه وزمانه كان
ذا مروّة ومتى خالف ذلك لا لغرض صحيح بل ينبئ بالخسّة والدناءة انتفت عنه ولا عبرة بمطلق المخالفة
كما عرفت وقد تبيّن ممّا ذكرناه أيضاً عدم قدح ارتكاب الصغيرة من دون إصرار لعدم وجوب الحذر عنها

قوله ومن لا حياء له لا إيمان له والحياء من الإيمان

عند أهل الرتبة

غير منضبط

الحذر عنها شرعا كما تقدم نعم يقدح فيها الإكثار من الصغائر المتعددة الأنواع من غير توبة فلا يعتبر في ذلك
الإصرار على خصوص كل نوع منها أو بعض الأنواع وعليها تحرير حكاية الإجماع عليه ولعل وجه حصول الإصرار
على جنس الصغيرة فيكفي حينئذ في نفي العدالة كما يكفي الإصرار على الخصوصيات وذلك لأن الإكثار غالبا ربما ينبئ عادة
عن الإصرار والعادة أعني الملكة وكذا لا يقدح فيها أيضا ترك المندوبات ما لم يصل الحد إلا ينبئ بقلة
المبالاة بالدين والاهتمام بكمالاته كما إذا ترك جميع المندوبات كل ذلك للإجماع الظاهر من بعض الأعيان
أما اعتياد ترك صنف خاص منها كالنوافل والجماعة ونحو ذلك ففي الشهيد الثاني في الروضة القطع بمساواته مؤكدا كان أو غيره
لترك الجميع في الحكم المذكور بجريان علة الحكم في الأول هنا أيضا ونفى الريب عنه في الكفاية في الجماعة لكن لا دلالة
النصوص المتعددة عليه وسيأتي ما يعرف منه وجه ذلك فلا تغفل هذا وللمحقق صدر الملة والدين قدس سره
كلام على المتأخرين الذين فسروا العدالة بما عرفت قال ما حاصله أن هذه الملكة أعني الكيفية الراسخة
في النفس المانعة من فعل الكبائر والإصرار على الصغائر ومنافيات المروة لا ينبغي كونها عدالة لاتفاق
تنشأ من تلك اعتدالات في النفس اعتدال بين البلادة والجربزة ويسمى بالحكمة واعتدال بين إفراط الشهوة
وتفريطها ويسمى بالعفة واعتدال بين طرفي القوة الغضبية أعني التهور والانظلام ويسمى بالشجاعة وذلك
أنه إذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وجدانية شبيهة بالمزاج كما تحصل بعد الفعل والانفعال
من طرفي تلك القوى وانكسار سورة كل منهما فإذا حصلت تلك الكيفية في النفس جاءت ملازمة
التقوى والمروة لكن لم يقم دليل ظني فضلا عن قاطع على اشتراط تحقق هذا المعنى في نفس الأمر والواقع
فيما اشترط الشارع العدالة كما في الشهادة والإمامة والأمانة كيف وهذه الصفة الجميلة المتولدة من
هذه الصفات الحميدة لا تحصل إلا للأوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله إلا نادرا لأن التعديل المذكور
يحتاج إلى مجاهدات شاقة مع التأييد الرباني مع شدة الحاجة إليه في كل مجمع من بر وبحر حتى أن
نظام الشريعة لا يستقيم إلا به قال والاكتفاء في الدلالة عليها بحسن الظاهر وعدم ظهور ما ينافيها وهي
غير مؤثرة يقتضي كون اعتبار الملكة عبثا بلا فائدة لأن الأمرين المذكورين غير مستلزمين لوجود الملكة وإن
كانت هي مستلزمة لهما ولا معنى لاعتبار أمر ولزوم جعل ما ليس منشأ لانفكاك عنه ولا تلازم بينه وبينه انتهى
كلامه رفع مقامه وللنظر فيه مجال أما أولا فلأن ما ذكره صحيح إن كان المفروض في كلامهم العدالة الجبلية
لأن هذه هي المستلزمة للقوى المذكورة الناشئة عنها ولكنه بل الظاهر أن كلامهم مفروض
كلامهم العدالة الكسبية التي لا تتوقف على أزيد من حصول كيفية في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة

بمعنى كون نفسه بحيث تدعوه الى ذلك ولو خوفاً من الله تعالى او طمعاً فيما وعد به ورغبة فيما دعى اليه وليس في
كلامهم ما يدل على اعتبار امر زائد على ذلك وهذه لا تتوقف على القوى الثلث المذكورة بل ربما يحصل بدونها
لدنا نجد كثيراً من العدول لا شجاعة فيهم جبناء وبلداء والنفوس التي تدعو الى مجانبة الكبائر والخصال
الدنية ليست بعزيزة الوجود وما يقال من انه لا يمكن التفكيك بين تلك القوى وبين العدالة بل لا يقسمها
اذ المدار على استدعاء النفس فان كان راسخاً يستلزم ما لترتب الآثار عليها من اجتنابه في تلك
الذنوب عليه غالباً حصلت العدالة وهذه العزيزة وان لم يكن كذلك لم تسم عدالة بل شبهة ولا عبرة
بها ولا اعتماد عليها فيه ان تحقق الاستدعاء الراسخ المترتب عليه تلك الآثار انما هي من الخوف
من الله فهو غير موقوف على القوى المذكورة وليس بعزيز الحصول كما بيناه فلا يتوهم ان الاستدعاء
الراسخ بالمعنى لا ينشأ الا عن ذلك وعلى هذا تكون النسبة بينه وبين العدالة الجبلية عموماً وخصوصاً
مطلقاً وكذا النسبة بينهما وبين الكسبية فهي تباين فتباين كما هو ظاهر بعد ملاحظة ما ذكرنا
واما ثانياً فلان ما ذكره في آخر كلامه مبني على دفع اكتفاء القائل بالملكة بمجرد حسن الظاهر وعدم ظهور
ما يوجب الفسق من دون اعتبار الاختبار بالصحبة والمعاشرة وبطلانه ظاهر لان المتأخرين قاطبة
اهل القول المذكور على اشتراط الاختبار والحكم بالعدالة بالمدة المزبورة كما هو صريح جماعة من الاجلة وسيأتي تحقيق
الكلام في ذلك انشاء الله تعالى وعلى هذا التقدير يكون الاستلزام في الملكة وحسن الظاهر وعدم ظهور
الفسق من الطرفين فلا يستقيم اذن الايراد المذكور كما هو واضح بادنى تامل وامكان القول بان
اعتبار الاختبار في الحكم بالعدالة في الموارد التي اعتبرت فيها مما يفضي الى العسر والحرج المنفيين في هذه
الشريعة السهلة السمحة ممنوع على مدعيه وسيجيء ان شاء الله تمام الكلام في ذلك والعلامة البغدادي
في محصوله مع ذكره الايرادات بين اورد عليهم ثانياً بان حسن الظاهر مع عدم
ظهور المنافي كافية في الدلالة على تلك الكيفية التي هي العدالة لان عدم ظهور المنافي بعد الاختبار لا
العدم المطلق ومثله كاشف عن ثبوت الملكة الراسخة كما يكشف ظهور عدم الاحجام في الحروب وعدم
المنع في الحاجات عن ثبوت الشجاعة والكرم انما هو بعد الاختبار في الاغلب لا مطلقاً اقول ولم يظهر
لي بعد التأمل تغاير الايرادين المذكورين بحيث يعدا اثنين بل مرجع الثاني الى الاول عند التحقيق وهو
الذي اوردناه لكنه رحمه الله هو اعلم بكلامه فيه ترديداً وبما حققناه وتحققناه بان لك ان العدالة حسبه
الاصحاب بل يحتمل ان القدماء والمتأخرين متوافقون في معنى العدالة وانها الملكة وانما اختلفوا
في الطريق الذي تثبت به فعن جماعة من قدمائنا كما حكاه في المفاتيح منهم المفيد في كتاب الاشراف

المشترطين في ظاهر كلامه والاسكافي في صريحه والطوسي في الخلاف والمبسوط بل عن الاول دعوى الاكتفاء في
ثبوتها بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح فيها من دون اختبار ومعاشرة ولو في الجملة لكون ذلك
بين قبيلة واهل محلته كما هو صريح المحكي عن ابن الجنيد حيث قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها
فيشمل الملحقين بكتابي وعدم التعرض بينهم ذلك وحكى نحوه عن ظاهر المفيد في كتاب الاشراف والشيخ في المبسوط
ثم نسب ذلك الى خلاف كما عن الشهيد ره في ذلك محل تامل بل منع قال في المحكي عنه اذا شهد عند الحاكم شاهدان
يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث الا ان يجرح المحكوم عليه فيهما بان
يقول انهما فاسقان فحينئذ يجب عليه البحث ثم حكى خلافه عن ابي حنيفة وتفصيله بين القصاص والحد وغيرهما فيجب
فيهما ثم قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى
دليل وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء
احدثه شريك ابن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه هذا المتكرر وظاهره
دعوى اجماع الامة وهو وان كان لو خلي ونفسه ظاهرا بل صريحا في موافقة ابن الجنيد الا ان كلامه في
هذا الكتاب ايضا المذكور عقيب ذلك بقليل على ما قيل يمنع من ارادته ذلك قال مسألة اذا حضر الغرباء
في بلد عند حاكم فشهدوا عنده اثنان فان عرفهما بعدالة حكم وان عرفهما بفسق وقف فان لم يعرف عدالة ولا
فسقا بحث عنهما سواء كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل ومظاهر الصدق او لا ثم حكى خلافه فيما لك
في انه يحكم بالعدالة بالمنظر الحسن ثم استدل لنا بقوله عز وجل واخرنان ممن ترضون من الشهداء
قال وهذا ما رضيهما وهو كما ترى صريح في عدم الاكتفاء بعدم ظهور الفسق ما ينافي العدالة على الاطلاق
ولو مع الجهل وعدم الاطلاع اصلا ونحو ما نسب الى صريح الاسكافي وظاهر غيره على ما عرفت فلا
بد اذن من توجيه كلامه بتنزيل الاول على الاكتفاء بعدم ظهور الفسق بين من يعرف كاهل قبيلته
ومحلته فكان هذا اختبار العدالة في الجملة وتنزيل الثاني على عدم الاكتفاء بما حكي عن الاسكافي
من موافقة فعلم ان مذهب الشيخ في المسألة اعتبار حسن الظاهر بعد الاختبار في الجملة وانه
لا يكفي عنده في الحكم بثبوت العدالة كون شاهديها ما اعتبرت فيه عدم معرفة ما يقدح فيها ابتداء
من دون اختبار بالكلية كما فرض في الغرباء المجاهيل وعلى هذا نص القائل بعدم اعتبار الاختبار
اصلا في غيره ممن عرفت لكن هؤلاء يخالفون انفسهم ايضا وكما حكي عنهم من الكلمات السالفة
اذ هي كما عرفت تكاد تكون صريحة في اعتبار الاختبار في الجملة بل قد عرفت عدم منافاتها لكون العدالة

على ان جماعة من الاجلة كالشهيدين في الذكرى وغيرها و المسالك وغيرهما

نعم وكان من نسب الى الشيخ موافقة ابن الجنيد في الكتاب في القول المذكور واخذه من كلامه الاول ولم يطلع على كلامه الثاني كما بيناه

عبارة عن الملكة كما استقر عليه رأي المتأخرين نعم لا مجال مناص عن الكلام يمكن الجمع بين القول بالملكة وبين
كلماتهم المذكورة هنا الظاهرة في الاكتفاء في تحقق العدالة وترتب احكامها عليها بظهور الاسلام مع عدم العلم
بصدور فسق منه وان لم يكشف عن ملكة ولذا كان هناك اخبار اصالة [illegible] الذي يوجه كلامهم بان
مقصودهم الاكتفاء في ثبوتها والحكم بها بظاهر الاسلام على معنى ان المسلم عدم خروجه عن الطاعة
وترتيبه الاحكام الدينية كما هو مقتضى التزامه بشريعة الاسلام فيحكم عليه بانه ذو العدالة الواقعية
من القيام بالواجبات وترك المنهيات ومن هنا حكم بتركه واجبا وفعل محرم وقام الاحتمال
على بنائهم على ان عقودهم وايقاعاتهم على الصحة وهذا هو معنى قولهم الاصل في افعال المسلمين الصحة و
مرادهم الحكم عليها بجمعها الشرائط وفقدها الموانع مهما وجد سبيلا ويقتضي ذلك الاكتفاء بمجهول
الحال هذا والمحكي عن بعض المتقدمين وجماعة من متأخري المتأخرين الاكتفاء في ثبوتها بحسن الظاهر
وهو مرتبة دون الملكة وفوق ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق فان الاول يفيد ظنا قريبا من
القطع بوجود الملكة وان كان لا يحصل منه الظن المعتد به بذلك وما نحن فيه وان لم يحصل ذلك الظن
الاول لكنه يحصل منه مقدار من الظن يمكن دعوى الاجماع على الاكتفاء به والاعتماد عليه كما
يظهر ذلك لمن [illegible] من تحقيق الكلام في الادلة والاقوال والمنقول عن اكثر الاصحاب لا سيما بل عامة
متأخريهم اعتبار المعاشرة الباطنية المطلعة على الباطن والسريرة مدة مديدة يحصل فيها الاطلاع
على الباطن والسريرة ولو في الجملة اذ لا يعلمها كما هي الا الله سبحانه حجة القول الاول ظواهر جملة من
الاخبار كالصحيح [illegible] في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل
الاخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا و
اقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم
الا ان يكونوا معروفين بالفسق والصحيح سلمة بن كهيل سمعت عليا يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول
بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين والظنين هو المتهم
والصحيح عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قلت الفاسق والخائن
قال كل ذلك يدخل في الظنين قيل في معناه اخبار اخر والخبر عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا بأس
اذا كان لا يعرف بفسق والخبر لو لم تقبل شهادة المقترف للذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء و
الاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه
شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا والانصاف ظهور

[هامش: ترتيبه اياه]
[هامش: بانها وقعت جامعة]
[هامش: الاخبار والباطني]
[هامش: سلمة بن كهيل قال سمعت عليا يقول لشريح في حديث طويل]
[هامش: وخبر العلاء بن سيابة مكاتبة الصحيح]

ظهورها في القول المذكور فلا بد من الجواب عنها فهي بين قصور سند جملة منها ولا جابر ومعارضتها بما
هو اقوى منها سندا ودلالة واشهر فتوى ورواية واكثر عددا وموافق لظواهر الكتاب والسنة المستفيضة
كما ستعرفه مفصلا ان شاء الله وللاصل والاحتياط ومخالف للعامة وهي مع كونها بالعكس بان التعارض
بينها وبين ادلة القولين الاخرين الاتي ذكرها بالاطلاق والتقييد لان قصارى ما تدل عليه الاكتفاء
في ثبوت العدالة اذا شهد بها الاسلام مع عدم ظهور الفسق وغيرها مما يدل على اعتبار حسن
الظاهر الذي هو في الحقيقة المستكشف [illegible] مع عدم الظهور وبعد الاختبار [illegible] في الجملة فهو صريح في تعين
قيد زائد على الاول فيكون بالنسبة اليه نسبة المطلق الى المقيد فيجب حمله عليه البتة
ثم انه حكي عن الشهيد في المسالك الميل الى القول المذكور وتأييده باعمال السلف وانه بدونه لا يكاد
تنتظم الاحكام للحكام خصوصا في البلدان الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعيد ولا يخفى ما فيه اذ قد
عرفت ضعف دليله والتأييد الذي ذكره المذكور مثله ايضا لا [illegible] ما ذكرنا يسلم بالنسبة من لا يعتد
باقوالهم وارائهم من الفقهاء نعم بالنسبة الينا بعيد وحسن [illegible] ليس بعزيز الوجود فلا داعي ولا ضرورة ملجأة
الى ارتكاب ذلك كما لا يخفى حجة القول الثاني صحيح ابن عبد الله بن ابي يعفور قلت لابي عبد الله عليه السلام
بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عز وجل عليها
النار من شرب الخمور والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدال
على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه
وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد
للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف
عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات
الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا
لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر
وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد
جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي

فاتا واجبا [illegible]

عند التحقيق

متصل
وكان لما كان الصحيح ذلك
ان المشهور ان بل
المذهب خلافه

الناس [illegible]

[illegible]

ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك لم يكن احد ان يشهد على آخر بصلاح لان من لا يصلي

لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين

وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف تقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى

الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول صلى الله عليه وآله لا صلاة لمن لا

يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة ورواه الشيخ في الاستبصار بطريق غير صحيح ثم مضافا وتعتبر (?)

وعن مولانا العسكري عليه السلام في تفسير قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء يعني ترضون دينه وامانته

وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل مميز صالح

الحديث وفي الخصال عن مولانا الرضا عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس

فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت

اخوته وحرمت غيبته ونحوه اخرى وغيرها وفي الموثق لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا

صائنا وفي الخبر في المكاري والملاح والجمال قال لا بأس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء وفي

آخر الرجل يشهد لابنه والابن يشهد لابيه والرجل لامرأته قال لا بأس بذلك اذا كان خيرا وفي الثالث (?)

من الخير فيه والصيانة والصلاح والعفة ... (?) الاسلام

مع عدم ظهور الفسق قطعا وفي الصحيح كل من ولد على الفطرة ويعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته

والحسن كل من ولد على الفطرة اجيزت شهادته بعد ان يعرف منه خير وفي المرسل عن البينة اذا اقيمت

على الحق أيحل للقاضي ان يقضي بقول البينة من غير مسألة اذا لم يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس

ان يأخذوا بها بظاهر الحكم الولايات والتناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره

ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه وفي الخبر في آخر لا تصل خلف الغالي والمجهول

والمجاهر بالفسق وان كان مقتصدا وفي الخبر اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس ويقرأ القرآن

فلا تقرأ واعتد بصلوته وفي آخر عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خيرا تجوز

شهادته فقال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته ابدا

قال بئس ما قالوا كان ابي عليه السلام يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته واجيب عن الجميع

المذكورة بان المستفاد منها الذي يقتضيه التدبر فيها حسن الظاهر المستفاد من تلك الاخبار

منهم

ابي بصير

رواية العلاء بن سيابة

الذي هو معدنها

الاخبار وعدم منافاته للقول بالملكة من حيث التعبير عنه في الاولى منها بروية مواظبا على الصلوات
الخمس ومعروفيته بالستر والعفاف وكف البطن والفرج عن المحرمات وهما سيما الثاني يتوقفان
على نوع مباشرة واختبار مطلع على باطن الاحوال وذلك فانه لا يقال فلان معروف بالشجاعة
شاهد الابطال يعرف حاله في ميدان القتال ومناضلة الابطال فاذا كان ممن يقتل الرجال ولا
يتولى الدبرة موضع النزال ويقاوم الشجعان ويصادم الفرسان صح وصفه بالشجاعة وانه
معروف بها وكذلك فيما نحن فيه لا يقال فلان معروف بالكف عن الحرام الا بعد اختباره بالمعاملات
والمحاورات الجارية بين الناس كما لو وقع في يده امانة او تجارة او نحو ذلك وجرى بينه
وبين غيره خصومة او نزاع فان كان ممن لا يتعدى في ذلك الحد والشرعية فهو العادل
والا فغيره واما من لم يحصل الاطلاع على باطن احواله وان راى مواظبا على الصلوات والتدريس
والدرس ونحو ذلك فهو من قبيل مجهول الحال لا يصدق (علم) انه يعرف بالاجتناب عن المحرمات
بل يحتمل ان يكون كذلك وانه لا يكون وفي رواية الصحيح المذكور الاكتفاء بالستر والعيوب الذي
هو معنى حسن الظاهر فقد جعل في هذا دليلا وعلامة على ما ذكره اولا من معروفيته بالستر
والعفاف وغيرهما مما اشتمل عليه الصحيح السابق فلئن سلمنا كونه معنى العبارة المذكورة
ما اشار اليه فلا يقدح في الاستدلال به على كفاية حسن الظاهر الذي هو دون الملكة لتوقفها
على الاختبار الكامل المحتاج الى برهة من الزمان بحيث يحصل به الظن المتاخم للعلم بحصولها
واطمئنان النفس بتحققها بخلاف حسن الظاهر فانه اقصى ما يفيد الظن بوجودها اي
ولا دليل الادلة المذكورة لا تقتضي باعتبار ما زاد على ذلك كما تقضي به التدبر والتامل
فيها وفي الرياض واظهر من الصحيح المذكور الاخبار الاخر المعبرة عن حسن الظاهر بمعاشرة مع
الناس فلم يظلمهم الى اخر الامور المعدودة فيها اذ هي لا تقصر عن المعاشرة الباطنية ونحوها
بانه الاخبار الدالة على اعتبار الخبرة والصلاح في العادل اذ مقتضاها اعتبار العلم بوجودها
في نفس الامر كما مضى ولا يحصل الا بالخبرة الباطنة وفي روايات الامور المذكورة اظهر في الاكتفاء
حسن الظاهر الاكتفاء به لا في اعتبار الملكة كما يساعد عليه التدبر والتامل فيها واما ما ذكره في

والخضوع مع المسلمين

امر فارق بين الخلق ملكة منها الطبع والطبع

بعد الاخبار بالخلاف

توجيه باقي الاخبار فتدبر فلو جعل اعتبار الملكة لان مجرد اعتبار العلم بوجودهما في الواقع مع فرضه
ارادة مطلق المسمى منهما كما هو ظاهر اللفظ يحصل بمجرد حسن الظاهر بعد المعاشرة في الجملة والوثوق
بها ان يلحق ذلك مما يتوقف عليه العلم بالملكة لا بمطلق الخير والصلاح ولو في الواقع هذا ولقد
ابعد الشيخ ره في الجمع بين الصحيح اولا الدال على اعتبار حسن الظاهر او الملكة على الوجهين في التمسك
به وبين الاخبار السابقة الدالة على كفاية ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار الشيخ في
الاستبصار بحمله تارة بالحمل على ما لو فتش الحاكم وبحث عن البواطن وان لم يكن واجبا
عليه ولم يكتف بظهور الاسلام مع الامانة وعدم ظهور ما يوجب تفسيقهم وتضليلهم فانه
مع ذلك يحتاج الى معرفة انتفاء سائر الصفات المذكورة في الخبر لان كلا منها موجب للفسق وقادح
في العدالة فاذا فتش عن حصولها وعدمه فقد تكلف امرا لا يلزمه اجمع ولا يكفيه احراز انتفاء
البعض منها لعدم الفرق بينها كما بيناه وتارة بان ما تضمنه الصحيح المزبور بعضه لا على مجرديا
فهي كل واحد من تلك الصفات في العدالة وان الشهادة مع الاسلام وعدم ظهورها
وان قبلت بدون البحث والتفتيش عنها الا ان الجميع موجب للتفسيق ومناف للعدالة ظ
بل لا يبعد ان يقال بعدم امكان تاويله بما ذكر لانه مما يأباه الذوق السليم والفهم المستقيم
ولكن الداعي الى ذلك منه رحمه مما هو واقع في التهذيب والاستبصار كما هو معلوم منه
ره كون قصده مجرد ابداء وجه الجمع بين اخبارنا ولو كان في غاية البعد قطعا لما ازرى
به علينا بعض المخالفين كما ذكره بنفسه عليه ره في خطبة التهذيب فليتامل واما الايتان
المذكورتان فلانه لا حجة في كلمات القوم توضيح الاستدلال بهما على القول المذكور الا انه بيانه
اما في الاية الاولى فلان المراد بالعدل فيها غير المعنى الاصطلاحي قطعا وغير المعنى المصدري
اللغوي اعني الاستقامة والاستواء وكل اما الاول فواضح واما الثاني فللقطع بعدم الحمل
على الفاعل حرا ام مطلقا اذ القائل بالقول الاول لا يكتفي بذلك ايضا كما لا يخفى فلا بد ان
يراد به فرد من المعنى اللغوي وح يكون مجملا اذ لم يرد ما يصلح ان يعلم كونه بيانا الا
ما يظن مع عدم معارضته بمثله او اقوى منه او فرد منه معين بلا دعوى تبادره منه عند

هذه الاخبار على بيان اكبر الكبائر واعظم المعاصي لا بيان المراد منها مع حصرها كي تتهافت مع الاخبار
السابقة الدالة على ان المراد بها ما استوجب من الله تعالى عليها النار مما هو غير محصور في العدد المزبور
فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين آية اخرى
الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض
اولئك هم الخاسرون آية اخرى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
آية اخرى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
آية اخرى قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير

عادة او اعتقاد فلا يقدح
في ظنونه بنا بالجزم به
انها تعرض الجبن
والبخل فلا فيليكة
العدالة الا لحسة
فان عروض القادح
فيها موجب لعدم
الاطمئنان بثباتها
كالاجنبي فيها مانع
من الحكم بحقيتها مع القدرة
واظنها بالتقدم لزوال
المقتضي لعدم الاطمئنان
هذا كلام من تركه
فيه نظر اما اولا فلا نزاع
خفاء ولو الاشكال في زوال
الملكة بعد تحققها انما
ترتفع بعروض ملكة
الفسق فلا يكفي فيه
بانها تختلف آثارها
ولا وجه لا ناظر حمله



ما يعتبر من — اعتبار — فطر

في مثل الاية وهو الاعتدال التام في الدين المتحقق مع حسن الظاهر اذ الاعتدال فيه يتحقق بالمحافظة
على فعل الواجبات وترك المحرمات ودعوى صدقه بمجرد عدم ظهور الفسق ممنوع ثم تم بدعوى
كون ذلك طريقا شرعيا الى معرفته والعلم به وهي بمكان من المنع لعدم دليل عليها اصلا ومما
بيناه وقررناه يظهر اندفاع ما عن الشهيد الثاني من الايراد عليها بانها ليس فيها اعتبار
امر زائد على الاسلام مع عدم ظهور الفسق ثم انك بعد الاحاطة بما مر تعرف ما يصلح حجة للقول
الثالث اذ المذكور في كلام كثير من الافاضل والاعاظم الاستدلال له بالصحيح الاول الطويل الذي قد
ذكرنا ما ينبغي من الكلام فيه والذي ظهر لنا قوة القول الاخير كما اختاره كثيرون والدليل عليه
ما سمعته من الاخبار التي حجتها وكلها ظاهر كالصريح في المدعى كما انها مشعر بعضها باشتراط
تحصيل الظن الاكيد القريب الى العلم بتحقق الملكة فيمن يراد تعديله في الحكم بثبوتها المحتاج الى
اختبار تام وصحبة طويلة كسبيل المعاشرة واعتبار هذه المقامات المعتبرة فيها العدالة لما فيه
من العسر المنفي عن هذا الدين مع ان امر الحكومة لا يمكن بناؤه وانتظامه على البحث والتفتيش
اذ بناؤه على الاخذ بالظاهر وتحصيله والتكثر به كما هو واضح لمن له قلب او القى السمع وهو
شهيد هذا ويحكى عن بعض الاجلة من المتاخرين انه اختار القول بكفاية الاسلام مع عدم ظهور الفسق
اخذا بظاهر المعتبرين الدالين على اعتبار الاسلام مع عدم معرفته بصلاح او معرفة بخير منه قال بان
الخير نكرة تفيد الاطلاق فيتحقق بالصلوة والصوم وان خالف في الاعتقاد الصحيح ثم قال وفي
تضمن الخبر باشتراط العدالة ثم الاكتفاء بما ذكر تنبيه على ان العدالة هي الاسلام وهذا الكلام من
الضعف بمكان ضرورة صنع تحقق صدق الخير على عبادات غير المؤمن على انه لو سلم امكان معرفة خير
منه ولو في الجملة فلا ريب ولا خفاء في عدم كون المراد من لفظ الخير والصلاح في الخبرين المذكورين
المسمى من حيث هو والا لزم قبول شهادة الفاسق اذ لا يكاد يوجد فاسق لا يصدر منه خير ما وهذا خلاف
الاجماع بداهة ولا قائل به بل المراد منهما في مثل الاستعمال المفروض في الخبرين فرد خاص من المسمى
ولعله بعض ما يتبادر ما يساوي حسن الظاهر ان فرضنا عدم تمشيه الى الملكة مضافا الى ان الاخذ
بظاهر الاستدلال بالخبرين المذكورين غير ممكن لانه يوجب عدم اعتبار الايمان بالمعنى الخاص في الشهادة

فالاكتفاء بالاسلام بالمعنى الاعم واهل القول المذكور لا يقولون به لان من جملتهم الشيخ والمنقول عنه
في باب الشهادة من كتاب النهاية التصريح باشتراط الايمان كما ان المنقول عنه في باب التصريح بكفر
الفرق المخالفة للامامية فلعل التعبير بالاسلام المقابل للايمان المذكور في الشهادة لنكتة بكونه
قائلا بقبول شهادة الكافر فتنبه واما ما في الرياض من الايراد عليه بان ظاهر الاكتفاء بمجرد
الاسلام في قبول الشهادة فيندرج فيه شهادة المسلم الغير المعروف منه ذلك اصلا وصريح الخبرين
السابقين يدفعه فلا يخفى ما فيه فان الكلام المذكور صريح في اعتبار ما يزيد على ظاهر الاسلام
من تحقق الخيرية الجملة فيمكن جعله قرينة على التجوز بالحمل على عدم اعتبار ذلك وعلى كل حال الامر سهل
ثم انه قد يورد على القول بتفسير العدالة بالملكة بمنافاته للحكم به الاصحاب من زوالها بالمعصية وان كان
خلاف المروة وعودها بالتوبة مطلقا او بشرط اصلاح العمل بمضي سنة او ستة اشهر كما عن بعض
العامة فان هذا كله لا يجتمع مع كونها بمعنى الملكة لعدم مضرتها وبقاءها معه نعم الامر كذلك في العدالة
بمعنى حسن الظاهر او غيره من المعاني المذكورة فيها خصوصا ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق لكون
المفروض ظهوره والجواب اما بالقول بالمنع من زوالها حقيقة بذلك بل انما يزول حكمها بمعنى
انه يجري على ذلك الفاسق العادل اي ذي الملكة احكام الفاسق الحقيقي لان الاجماع دل على
الملازمة فلا مانع من جعل الشارع مع ثبوته بالاجماع الاثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها والتوبة
رافعا لهذا المزيل لكن لا يكفي التوبة مطلقا بل مع الاختبار حتى يغلب الظن بتحقق الندم من المعاصي
الذي هو التوبة حقيقة ولو في الحال بظهور امارات ترتب عليه في النفس كما قال الله عز وجل الا الذين
تابوا من بعد ذلك واصلحوا افاد بلزوم من التوبة المصاحبة لاصلاح العمل عملا بالاية خلافا لما عن
الشافعي من كفاية التوبة وحدها في القاذف التائب بعد القذف او بان يقال ان المراد من
كون العدالة هي الملكة اي الملكة الباعثة فعلا على عدم صدور العصيان بمعنى كونها رادعة عن
ارتكاب المعاصي فالملكة الغير الرادعة عن ذلك كما في الزمن الذي عصى فيه لا تسمى عدالة وان دار
في بقاء العدالة وزوالها على زوال الملكة التي لا يتعلق بمقتضاها فعرفها وان كان اصل الملكة
ليس هو العدالة فليفهم جيدا واجاب الاستاد العلامة الجواد طاب ثراه عن الايراد المذكور

من دون اشتراط ان يعرف منه خير

واحد قوليه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فصل في العدالة والكلام فيها يقع في مقامات الاول في بيان معناها لغة وشرعا وعرفا
خاصا فنقول اما معناها اللغوي ففي السرائر وعن ط ان يكون الانسان متعادل الاحوال
متساويا وفي المدارك وعن الروض والمسالك وكشف اللثام الاستواء والاستقامة وعن جامع
المقاصد ومجمع الفائدة الاستقامة فقط وفي احتمال او قول انها ماخوذة من العدل وهو القصد
في الامور ضد الجور هذا ما وقفنا عليه من كلمات الاصحاب في ذلك ولم اقف على ذكر المعاني السابقة
للفظ العدالة في بعض كتب اللغة التي في القاموس والمجمع ذكر الاستقامة بمعنى للعدل وفي الاول
ايضا انه ضد الجور وما قام في النفوس انه مستقيم وفي الثاني نقلا عن ابي عمرو ان الرجل الصالح ايضا
وكانه تساهلا منهم وتسامح في الامر نظرا الى تقارب لفظي العدل والعدالة فتدبر [illegible]

بل الذي فيهما

وفي الصحاح انه خلاف الجور

فالظاهر ان المراد منه على فرض عدم حمله على المعنوي توفيقا بين النقلين والتعدد معلوم العدم مضافا الى الاصل الاعم من الحسي

ودعوى كون الاستواء والاستقامة حقيقيين في الحسي كما وقع من جدي طاب ثراه في نهج
المنع واغرب منه ذلك ما عن صريح غير واحد ممن تاخر انها في الاستقامة الحسية اذ هو مما لا اثر
له في كلام اهل اللغة ومثله ما في كشف الغطاء للشيخ قدس سره انها في الاصل الاستقامة وعدم الاعوجاج
الحسي وح فالظاهر انها لغة لمطلق الاستقامة وهي بالنسبة الى كل شيء بحسبه وتصدق في فاسد
العقيدة وصحيحها واما معناها الشرعي فمن صرح جماعة بل قيل انه نسب الى قطع المتاخرين كونها
منقولة شرعا الى الملكة ونحوها او الى الاستقامة الخاصة مع صحة العقيدة واختاره جدي العلامة
قدس سره قال ولما كان الظاهر ثبوت الحقيقة الشرعية فيها كما يظهر من الاخبار ومن نسبة تعريفها الى اهل
الشرع اذ احتمال ارادة النسبة الى الشرع ولو مجازا منه بعيد لم نحتج مع ذلك الى التحقيق المعنى اللغوي
ولايهمنا اجمال ما سمعته من السرائر وغيرها وامر المناسبة سهل بل لو لم نقل بالحقيقة الشرعية فيها
فالمجاز الشرعي لا شك في ثبوته وهو كاف انتهى وربما يظهر ذلك ايضا من الاستاد الاعظم دام مجده
في رسالته التي الفها في العدالة حيث قال التحقيق ان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد بها الا
ملكة الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هي الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا
بانها منقولة من اللغوي الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة
العادات الملحوظة عندنا [illegible] هذا كلامه وفي بعض نسخ المدارك نسبة ثبوت المعنى الشرعي
للعدالة الى قطع المتاخرين [illegible] في مقام توضيح الاكتفاء بحسن الظاهر انه لو نوقش في ثبوت المعنى الشرعي
للعدل لوجب المصير الى المعنى العرفي اذ المعنى اللغوي غير مراد والظاهر ان المعنى العرفي اقرب الى ما تضمنته

ونحو ذلك وقع من استادنا العلامة اعلى الله مقامه في المكاسب المحرمة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

من التعريف. ويظهر من القول بتحقق معنى شرعي لها في الجملة والأظهر أن يقال إنه لم يحدث للفظ العدالة المستعملة في كلام الشارع بل والمتشرعة

معنى جديد كلاصلا بل هي باقية على معناها اللغوي أعني مطلق الاستقامة غاية الأمر أن المراد منها في

الخطابات الشرعية والمتشرعة فرد خاص منها وهو الاعتدال والاستواء والاستقامة في أمور الدين

من حيث كونها أخلاقاً وأفعالاً وظهور المعنى المذكور ومصادقيه ودعوى ظهور الوضع الجديد الشرعي من

الأخبار كما سمعته واضحة المنع بل علتها ظاهرة فيما ذكرناه ضرورة أن قصارى ما فيها استعمال

العدالة في الاستقامة المطلقة في الجملة بعد ما كانت في اللغة لمطلق الاستقامة وهذا قد يشترك

بين ما استظهرناه وبين كون الاستعمال المذكور على جهة الحقيقة أو المجاز بل الظاهر عدم ثبوت الاستعمال

في ذلك من حيث الخصوصية الموقوف عليه ثبوت المجاز الشرعي أو الحقيقة الشرعية لو ثبت كونه بالوضع

التعييني أو التعيني الحاصل بالاستعمال في المعنى المذكور مجازاً ابتداءً بالترديد بالقرائن ونصبها

في المواضع التي استعملت فيها في ذلك المعنى ثم اشتهر هذا الاستعمال حتى وصل إلى حد الحقيقة في

زمان الشارع والإجزاء وصوله وبلوغه مرتبة الحقيقة في عرف المتشرعة على تقدير تسليمه لا يجدي

فيه بالنظر إلى ذلك هذا دون تعين بكونه وعلى ذلك يحسن تنزيلها في السرائر وحكي عن أن العدل

في الشريعة من كان عدلاً في دينه عدلاً في مروته عدلاً في أحكامه بل قد يدعى أنها في كلام الشارع مستعملة

في نفس المعنى اللغوي لما سمعته من المجمع ناقلاً عن أبي عمرو أن العدل بالفتح الرجل الصالح فعلى

هذا تكون العدالة هي الصلاح ولا خفاء في أنه نفس المراد منها شرعاً كما سنبينه إن شاء الله تعالى

ولعل هذا هو الظاهر فتدبر ومن هنا يعرف أن ما ذكره في المدارك من أن المعنى اللغوي

غير مراد فيتعين إرادة المعنى العرفي الذي هو حسن الظاهر لا الملكة في حيز المنع كما يتضح مما بيناه

وأما ما ذكره الأستاذ المحقق الكاظمي دام بقاه من أنه يمكن حمل الخلاف فيما بينهم على تحديد المعنى اللغوي

وأنه بعيد أو على الكاشف عنه وأن تسامحوا في حمله على العدالة لأنه دون ما ينبغي بل العلا أولى من جعل

الخلاف في طريق الملكة بدعوى أنها مجمع عليها فيقال إنه لا تتم بالنسبة إلى القول بالملكة إذ كلامهم

صريح على وجه لا يقبل التأويل في كونها نفس العدالة نعم كون الملكة من أفراد الاستقامة أو أمراً

مغايراً لها وجهان ولا يسعنا ثم إن هذا كله في منع ثبوت الحقيقة الشرعية بل مطلق المعنى الجديد للفظ

العدالة في كلام الشارع بل والمتشرعة وإلا فلا غائلة في صيرورتها حقيقة في معنى جديد مخترع في عرف

الفقهاء والأصوليين إذ الكلام فيما يثمر في استنباط مراد الشارع في كلماته وخطاباته والحقيقة

المذكورة مما لا ثمرة فيها بالنظر إلى ذلك كما لا يخفى وكيف كان فقد اختلف الأصحاب في تعيين المعنى

بسم الله تعالى

وصحيح الكاتب وظاهر المفيد في كتاب الاشراف

المعنى الشرعي فالمحكي عن الشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع وورود الاخبار والمبسوط والاستبصار
~~وصحيح الكاتب وظاهر المفيد في كتاب الاشراف~~ انه ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق فعن الاول
انه قال كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر ما يزيلها قيل وهو صريح في الاكتفاء بذلك مطلقا من غير فرق بين
الحاضر المعروف والغريب المجهول ونسب هذا الاطلاق ايضا الى ظاهر المفيد في الكتاب المذكور وعن
الخلاف في بحث القضاء اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما
ولا يقف على البحث لاجماع الفرقة واخبارهم ولان الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى
دليل ولانا نعلم انه ما كان البحث ايام النبي ص ومن بعده وانما هو شيء احدثه شريك القاضي فلو كان
شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه هذا لفظه قيل وهو ظاهر في دعوى اجماع الامة ونسب الميل اليه
ايضا الى كثير ممن تأخر ورجح جدي العلامة طاب ثراه تبعا للاستاذ الاكبر في شرح المفاتيح كون مراده
بالاسلام الايمان وان ظاهر الاسلام من دون معرفة كونه مؤمنا غير كاف لكونه نوع فسق والمسلم لا
يحمل عليه قبل ظهوره منه واحتمل ايضا كفاية ذلك وفيه انه خروج عن ظاهر كلامهم المحكي عنهم بلا شاهد
لظهوره في الاكتفاء بمجرد الاسلام ما لم يعرف كونه غير امامي او فاسقا كما عن صريح بعض من تبعهم بل
يظهر من صاحب المسالك في كتاب الطلاق الاكتفاء في الشهادة بالاسلام بالمعنى المقابل للكفر فلا يقدح عنده
عدم الايمان ولكنه في غاية الوهن بل الفساد مع مخالفته للاجماع بل الضرورة من المذهب او الدين
وكذا ما يظهر منه ايضا من ان العدالة هو مجرد الاسلام فاذا اضيف الى ذلك ان لا يظهر الفسق فهو اولى
بل هو غريب جدا فتدبر وهل مقصود اصحاب القول المذكور تفسير العدالة نفسها بذلك وكونه
معنى لها عند الشارع سواء كان حقيقيا او مجازيا على الخلاف السابق فيها او كونه طريقا
شرعيا الى معرفتها والحكم بثبوتها وترتيب اثارها وان كان لها معنى اخر في حد ذاتها وجهان
اظهرهما الثاني وفاقا كما صرح به جماعة من الاعاظم وان دار في حكاية الاول عنهم في السنة غير واحد
من متاخري المتاخرين ولكنه لم يصادف محله واستدل للقول المزبور مضافا الى ما سمعته عن الخلاف
بالاخبار الكثيرة بل المستفيضة كصحيح حريز عن الصادق ع في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل
منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت
شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي
ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وصحيح سلمة بن كهيل عن علي ع انه سمعه يقول
لشريح في حديث طويل واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف

بشهادة ذوي او ظنين والظنين هو المتهم كما مر فهو من كتاب الله وحسن العلاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام سئل
عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق وما عن مجالس الصدوق وقصصنا الى علقمة
قال قلت للصادق عليه السلام يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على
فطرة الاسلام جازت شهادته فقلت له تقبل شهادة مقترف الذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة
مقترفي الذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء عليهم السلام لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق
فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة
وان كان في نفسه مذنبا ومرسل يونس عنهم عليهم السلام سألته عن البينة اذا اقيمت على الحق أيحل للقاضي ان يقضي
بقول البينة من غير مسألة اذا لم يعرفهم فقال خمسة اشياء يجب على الناس ان يأخذوا فيها بظاهر الحال
الولايات والتناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت
شهادته ولا يسئل عن باطنه وفي الفقيه في باب القضاء بدل الحال بالحكم والمواريث بالانساب
والتناكح بالمناكح وصحيح الحلبي عنه عليه السلام انه سئل عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم والخصم قلت
فالفاسق والخائن قال هذا يدخل في الظنين ونحوه صحيح ابي بصير بل قيل في معناه اخبار اخر ومثلها
جميع الاخبار المستفيضة المتضمنة لعدم قبول الفاسق مع تأيد الجميع او اعتضاده بحال اهل العصر
السابق وظاهر قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم اذ لا دليل على اعتبار ازيد من ذلك
في احراز العدالة ويلزم العسر والحرج واختلال النظام وتعطيل الاحكام بل والجماعات
بدون ذلك مع ان المستفاد من النصوص الكثيرة سهولة الامر في امام الجماعة وبعضها في كل
وقت حضرا وسفرا وان حد الممنوع من الائتمام به هو المجاهر بالفسق وللبحث في جميع ذلك بل النظر
مجال واسع اما اجماع الشيخ ره فموهون بل ساقط على ظاهره من وجوه منها معلومية طريقته
طريقته وحاله في توثيق الرجال وعدم اكتفائه بمجهول الحال بل هذا هو حال سائر المتقدمين من
اصحابنا في التعديل كما قيل فيكون ح معارضا بالاجماع على خلافه في معقده ومنها مخالفته نفسه لم
في النهاية والمبسوط والخلاف وطريقة العدالة الاول بعضهم صحيح ابن ابي يعفور الآتي ثم وقال في الخلاف
بعد الكلام المتقدم مسألة اذا حضر الغرباء في بلد عند الحاكم فشهد عنده اثنان فان عرفا بعدالة
حكم وان عرفا بفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنهما سواء كان لهما السيماء الحسنة
والمنظر الجميل او ظاهرهما الصدق لقوله تعالى ممن ترضون وهذا ما يرضى بهما انتهى وعن بعض
النسخ فقد اوجب البحث في الغرباء ولم يكتف بعدم ظهور ما يقدح في العدالة كما هو محقق
بحكم على المجهول

وعن الخصال بطريق منه ومرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون ونحوه في الغفران في كتاب زياد بن مروان القندي ونوادر ... عن الصادق عليه السلام قال في رجل صلى بقوم من حين خرجوا من خراسان حتى قدموا مكة فاذا هو يهودي او نصراني قال ليس عليهم اعادة وعن بعض النسخ ... انه يهودي ... وعليهم اعادة ما صلوا ... بحكم ...

محقق فيهم قطعا ولو كان مختاره الاكتفاء بذلك مطلقا لم يكن لما سمعته وجه فتأمل ومن هذا يعلم
حال الكلام في المبسوط حيث قال العدالة في الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا
في احكامه فالعدالة في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون
مجتنبا للامور التي تسقط المروة الى اخر كلامه اذ لو اخذ بظاهره ونافى مع الكلام المزبور فلا بد
من التوفيق والتطبيق وجمع بين كلماته كلها في كتبه ورفع التناقض بينها بحمل الظاهر الاكتفاء
بعدم ظهور ما يوجب الفسق من المسلم على العلم بذلك في حقه بالمخالطة والاختبار في الجملة فلا
يكتفي بمجرد الاسلام مع انتفائهما كما في المجهول حاله الذي لا يصدق عليه انه لا يظهر منه ما يفسقه
كما صدق في حق المعروف حاله بالمخالطة كما لا يخفى وكذا يحمل العبارة الموافقة في القول المذكور على ما حكي
عنهم في الكاتب ره اذا كان ظاهر الشاهد صحيحا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور
بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا
باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم او عمل ولا معروف بمباشرة
اهل الباطل والدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريا من اهواء اهل البدع
التي توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم انتهى والتأمل
فيه يعطي بحمله على حسن الظاهر الذي هو احد الاقوال في المسألة كما ستعرف انشاء الله اذ لا خفاء في ان
مجهول الحال لا يصدق عليه انه مرضي غير مشهور بكذب في شهادة ولا معروف بحيف في معاملة و
عن المفيد في المقنعة ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تعالى ومراده العدل
المحكوم عليه بالعدالة لا العدل الواقعي اذ ليس هو من كان معروفا بالدين اي الاسلام او الايمان
وان لم يكن كذلك في الواقع
كما ذكره بل من اتصف به في الواقع وثبت له واقعا فمن كان عاريا عنه في نفس الامر ولكنه كان
معروفا به فيما بين الناس ليس بعدل في الواقع اتفاقا على الظاهر واما كان فهو ظاهر في ثبوت العدالة
والحكم بها بحسن الظاهر لا بما مر من مجرد عدم ظهور القادح في العدالة ولو مع الجهل بالحال وبهذا
في حاشية المعالم
يظهر انه لا قائل بالقول المذكور ومن هنا نقل عن العلامة البهبهاني طاب ثراه الاجماع على ان
ومنها معارضته بما م
المراد بالعدالة حسن الظاهر في كل مقام اشترطت فيه وعنه في شرح المفاتيح انه لم يحط بخلاف
الا عن ابن الجنيد قال ولعله كذلك لان كلمات الشيخ وغيره لو تأمل لتنزل على حسن الظاهر بل
قد يدعى ظهورها في ذلك ولكن لا يبعد ان يقال ان القدماء لهم في المقام قولان حسن الظاهر
كما يظهر من كلمات جملة منهم والاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولو في مجهول الحال

كما هو المنقول عن جماعة اخرى فليلاحظ وتأمل ومنها ما ذكره الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح من انه لا بد
من معرفة كونه مسلماً مؤمناً حتى يقال يكفي مجرد الاسلام المرادف للايمان فان معرفة ذلك لا
تتحقق غالباً الا على سبيل التعارف الا بالمعاشرة والمعرفة ولو لم يعرفا صلاحه لم يعلم كونه مسلماً مؤمناً
سيما في ذلك الزمان الذي كان المؤمن فيه في غاية القلة فهو عين حسن الظاهر والايراد عليه كما
وقع من جدي العلامة اعلى الله مقامه وتبعه فيه الاستاد المحقق الكاظمي حيث ظن بان الاسلام
المرادف للايمان يثبت بمجرد الاظهار ويجري عليه جميع احكام المسلمين وبامكان انفكاك
معرفة الاسلام عن معرفة حسن الظاهر كما في كثير من الناس فانه قد يعرف اسلامهم وايمانهم بل يشهد
بهما ولا يعرف فيهم من حسن ظاهرهم شيئاً يمكن دفعه بان مبنى الكلام ما ذكره على تقدير ثبوت
الاسلام اي الايمان بالاختبار الذي يحصل في ضمنه الاظهار لا بمجرده كما هو المتعارف والغالب
في معرفته بدعواه لا بمجرد الاظهار وكما ذكره فكليته في ذلك التكلف ما يظهر من انكار ثبوته بذلك
كما يورد عليه بذلك فلا تغفل وبان انكار التلازم من معرفة الاسلام بالمعاشرة والاختبار
ومعرفة حسن الظاهر كما ذكر وليس في الكلام المذكور دعوى التلازم بين المعرفتين مطلقاً حتى
يتجه ما اورداه فليتأمل جيداً ومنها معارضته بالاجماع المحصل بين المتأخرين على عدم القول
المذكور ولذا قال الشهيد الثاني في المسالك ان المشهور الآن بل المذهب خلافه فيما الاصل
الذي ذكره الشيخ والاستصحاب فان اريد بها اصالة الصحة في فعل المسلم وقوله ومقتضاه الحكم بانه لم يقع
منه ما يوجب الفسق فيكون عدلاً شرعاً او مقتضاه كونه فاسقاً بالاصل ولا واسطة بين الفسق والعدالة
كما في اثباته عدالته بالاستصحاب ففيه ان هذا الاصل لا يجدي في اثبات صفة العدالة اذ مورده
الفعل الصادر من المسلم القابل للوقوع على وجوه كثيرة فيجب بحكم الشارع حمله على الصحيح منها والا
مما يوجب فساده الا انه يكون في نفسه ظاهراً في الفساد واين هذا مما نحن فيه
من كونه عدلاً غير مرتكب لما يوجب الفسق مما لا يمكن حمله الا على الفاسد والاخبار الدالة على
الاصل المذكور لا يستفاد منها امر وراء ذلك ولا يمكن تأسيس اصل آخر وهو ان الاصل
في المسلم عدم وقوع ما يوجب الفسق والعصيان منه ولذا يحكم عليه بالفعل في الواجبات المؤقتة بعد
انقضاء وقتها لانه عادم الدليل والحكم المذكور انما جاء من الدليل الدال عليه لا من جهة الاصل
المذكور على انه مع فرض ثبوته يمكن منع جريانه في غير حق نفسه فلا يجري عليه احكام العدول بالنسبة
الى غيره فليجوز الائتمام به ولا يكتفى به في احد شاهدي الطلاق ونحو ذلك كما يستشهد به

النظم بثبوته

ملاحظة احوال السلف في الروايات فضلا عن غيرها فانهم لا يكتفون بمثل ذلك ما لم يتحقق عندهم
معرفة احواله وتحرزه عن الكذب وضعه كما هو معلوم بل من ملاحظة حالهم بل هو ضروري
ومع الغض عن ذلك كله فلا شبهة في انقطاعه بظواهر الاخبار الاتية الدالة على اعتبار امر
زائد على مجرد عدم ظهور الفسق في تحقق العدالة والحكم بها وان اريد به الغالب كان اضعف
من الاول لظهور كون الغالب العكس وكذا ان اريد به اصالة عدم فعل المعاصي لوضوح معارضة
باصالة عدم فعل الطاعات واما الاخبار فمعارضة بما هو ارجح منها من الاخبار والنصوص الاتية
الدالة على حسن الظاهر لكثرتها واعتضادها بالاجماع بل الاجماعات كما يعلم مع انها غير ظاهرة
الدلالة ظهورا تاما في ذلك لامكان كون المراد من الاول ~~من تلك الاجلة~~ صحيح حريز كونه معروفا
بانه لا يعرف بشهادة زور وكذا ما في صحيح ابن كهيل يمكن تنزيله على ذلك ونحوه حسن ابن سيابة
بان يراد منه المعرفة بانه غير معروف بالفسق واما خبر المجالس فيمكن حمله على ارادة عدم العلم بحاله
الفسق منه بعد اختباره والاطلاع على احواله فلا يدخل في مجهول الحال الذي هو ما اتفق ان راى بدو
العمر كيف ومع احتمال كون الخاطب لا يعلم منه ارتكاب لعظم الذنوب فيكون في هوية الواقع من الشهود
المعروفين بالفسق وشهادة الزور وغير ذلك وهكذا الحال في مرسل يونس بل قيل انه دال على خلاف
المدعى واما النصوص الدالة على رد شهادة الفاسق فان اريد بها الفاسق فيها المتصف بالفسق في
الواقع دلت على خلاف مدعى المستدل وان اريد به معلوم الفسق كان ممنوعا عليه بل هو ما وقع
له مع النقض عليه بالنصوص المتضمنة لذكر العدل واما المؤيدات فمعارضة بمثلها بل باكثر منها
لا يلزم من القول المذكور الوقوع في الحرج والمرج وغصب حقوق الادميين من اموال وفروج ودماء
كما هو واضح والامر لايخ ومن ذلك كله وغيره يحصل الظن القوي بل القطع بان مراد الشيخ ومن وافقه
الاكتفاء بعدم ظهور الفسق بعد الاختبار والخلطة في الجملة بحيث يظهر للمختبر له ذلك وان لم يعتبر معرفة
بواطنه واعتقاداته كما ~~حكاه الشيخ~~ كما احتمله بعض على ما حكاه الشيخ رحمه الله عنه فيكون في مرادهم
بعدم ظهور الفسق ظهوره بعد معرفته بالاختبار والمعاشرة في الجملة فيحصل الظن بالعدالة ولا
يبعد الحاقها هنا وعن ظاهر المقنعة والنهاية وعن القاضي والتقي وابن حمزة وسلار ان المعنى
الشرعي للعدالة حسن الظاهر ~~ومن المراسم والناصريات~~ بل نسب الى اكثر متاخري
المتاخرين بل الى اكثرهم واكثر القدماء بل عن الحلي انه كلهم كما عن المصابيح بل قد تقدم عن حاشية
المعالم الاجماع على كون العدالة حسن الظاهر كما تقدم اشتراطه فيه والظاهر ان مرادهم اجمع الاكتفاء بحسن الظاهر

او الجمع معه فيه بلا على ان التعارض بينها وبين غيرها من النصوص عند التحقيق بالاطلاق والتقييد لان قضيتها ما دل على الاكتفاء في شهادة النساء هذا بما ذكروه في الكلام مع عدم ظهور الفسق فيها لا يعارضها دال على اعتبار حسن الظاهر الذي هو في الحقيقة الاسلام مع عدم

وعن الحلي الناصريات والمراسم ما يقرب ذلك

طريقا الى العدالة وترتب آثارها وهو المستفاد من الاخبار كما ستطلع انشاء الله تعالى وان تسامحوا
في كلامهم حيث عبر عنه بعضهم بما يوهم ارادة كونه نفس العدالة لكن ربما يظهر من بعض حيث قال
ان العادل هو الذي يستر عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه لا
انه الذي يكون لا عيب له ولا عثرة نعم لا بد ان لا يظهر منه ذلك فاذا صدر منه باطنا بحيث يخفى
بحيث لا ظهر مظهر بصره فاسقا لحرمة الغيبة واشاعة الفاحشة ووجوب ستر العورة مضافا الى حرمة
التجسس قال الله تعالى ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا وقال ان الذين يحبون الآية والاخبار
الدالة على التحريم ومنه الحرمة والعقوبات الشديدة ثابتة مضافا الى اجماع المسلمين بل بداهة
الدين في ان اذا صدر من احد ذلك وجب الحكم بتفسيقه انتهى قيل وهو ظاهر في ان حسن الظاهر لا
يقدح فيه وقوع الكبيرة باطنا مستترا بحيث يحرم على احد ان يجرحه بذلك فينبغي ان يكون عده بعض
هذا المطلع قولا على غيره لعدم انقداح حسن الظاهر اقول ولا يبعد ان يكون مراده بيان
العدل المحكوم عليه بالعدالة لا بيان معنى نفس العدالة بذلك فلا يخرج فينبغي اذن على ما ذكرناه
فلا تغفل وفي معنى حسن الظاهر المعتبر بين كلامهم وجوه بل اقوال احدها ما ذكره جدي العلامة
طاب ثراه ان المراد بالظاهر خلاف الباطن الذي لا يعلم به الا الله وحسنه كونه جاريا على مقتضى
الشرع بعد اختباره والسؤال عن احواله ثانيها ما استظهره الاستاد المحقق الكاظمي اعلى مقامه
من ان غرضهم منه فعل الواجبات وترك المحرمات وان لم يكن عن ملكة يدل على المتأخرين ثالثها
ما قد يقال من انه ان لا يظهر منه ما يوجب الفسق وهذا غلط رابعها ان المراد به ان لا يظهر منه
خلاف ذلك بعد البحث عن حاله قد لا يعتد به في وصف حسن الظاهر بهما قيل ولعل المراد به ان يقف
على كثير من احواله وافعاله الحسنة شرعا ولو كانت مندوبات خاصة مع عدم الاطلاع على موجب
للفسق والاظهر هو القول الاول وان كان الاخير لا يخلو من جودة ايضا واما الثاني
فهو مخالف لظاهرهم وخلاف ظاهر النصوص التي هي مستندهم فانها تكاد تكون صريحة في خلاف
المعنى المذكور كما ستظهر انشاء الله تعالى بل الانصاف ان يقال ان ملاحظة كلامهم تقضي
باكتفائهم به طريقا في الحكم بالعدالة وليس فيه التعرض لكشف مفهوم العدالة كما بيناه واما
الثالث فهو على اطلاقه لا يلائم ظاهر كلامهم بل صريحه كما يعرف بالتأمل في تمام القول المذكور
مضافا الى اطلاق الكتاب والنصوص المستفيضة جدا بل لعلها كادت تبلغ التواتر قيل فان كان
بعضها لم يذكر فيه تمام حسن الظاهر لكنه كالصريح في عدم الاكتفاء بظاهر الاسلام فيتم الاستدلال

كما نص على ذلك ايضا جدي المحقق العلامة قدس سره

ولعل الفرق بين ما ذكره العلامة البغدادي في ان المراد به عدم ظهور ما ينافي العدالة التي هي حالة نفسانية لا تعرف الا بدليل ... بل قد يظهر من بعض كلماتهم ان لا يظهر من بعضها الملكة على ما قيل م

في قوله

بسم الله تعالى شأنه

عبدالله بن المغيرة

الوسائل لا بن بعضهم عليهم القائل بالفصل كما رواه الصدوق باسناد ظاهره الصحة وكانه الذخيرة قلت
للرضا عليه السلام رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في
نفسه جازت شهادته وعن عبدالله بن المغيرة بالاسناد السابق كما قيل عن الرضا عليه السلام من ولد على
الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت شهادته وروى الشيخ في الاستبصار عن عبدالله بن
المغيرة عن عوائضهم من ولد في الاسلام وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وصحيح العلاء بن
سيابة عن الصادق عليه السلام عن ابيه في المكاري والجمال والملاح قال ما باس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا
صلحاء وحسن ابي بصير عن الصادق عليه السلام لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا وحسن
البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام جعلت فداك كيف طلاق السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها
بشاهدين عدلين كما قال الله تعالى في كتابه فان خالف ذلك رد الى كتاب الله عز وجل قلت له
فان اشهد رجلين ناصبين على الطلاق ايكون طلاقا فقال من ولد على الفطرة اجيزت شهادته
على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وموثق عبد الكريم بن ابي يعفور عن الباقر عليه السلام تقبل شهادة المرأة
والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج
تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم وفي المرسل عن الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله من صلى الصلوات الخمس جماعة
فظنوا به كل خير [illegible]
[illegible] وما عن الامالي عن الكاظم عليه السلام من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا
واجيزوا شهادته وما عن العسكري عليه السلام في تفسير قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء يعني ترضون
دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا
كل [illegible] محصل مميز صالح وان من عباد الله لمن هو اهل لصلاحه وعفته ولو شهد لم
تقبل شهادته لقلة تمييزه فاذا كان صالحا عفيفا مميزا محصلا مجانبا للمعصية والهوى والميل
والتحامل فذلكم الرجل الفاضل [illegible]
[illegible] وخبر القسم بن سليمان سألت الصادق عليه السلام عن رجل يقذف الرجل
فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خيرا تجوز شهادته فقال نعم ما يقال عنه قلت يقولون توبته
فيما بينه وبين الله تعالى ولا تقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابي يقول اذا تاب ولم
يعلم منه الا خيرا جازت شهادته وحسن قتيبة عن الصادق عليه السلام اذا كنت خلف امام ترتضي به
في الصلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقرأ انت لنفسك فان كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ

وروي بعض الفقيه ... باسناد ضعيف

الى غير ذلك من النصوص ... الزكية المتضمنة

... القراءة ...

[illegible]

ويونس بن يعقوب سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة خلف من ارتضى به اقرا خلفه فقال من رضيت به فلا تقرأ خلفه وامرسلة الفقيه عن الصادق ع لا باس ان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم ومرسلة عبد الرحيم القصير اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس ويقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته ومرسلة المصلي فيه ايضا عن الصادق ع ثلثة لا يصلي خلفهم المجهول والغالي وان كان يقول بقولك والمجاهر بالفسق وان كان مقتصدا ومرسلة خلف بن حماد عنه ع لا تصل خلف الا من يعتقد الغالي وان كان يقول بقولك والمجهول والمجاهر بالفسق وان كان مقتصدا وبعامة التهذيب والجزء عن ابا

معتقدا

الشهادة القابلة جائزة على انه ان يستعمل او يرد نشتا اذا سئل عنها فعدلت وغير ذلك من الاخبار المذكورة في ابوابها شتى ومختلفة وهي بمقتضى الانصاف وان لم يظهر من كل واحد منها ما يتبناه من كون حسن الظاهر طريقا الى تحقق العدالة فيمن اتصف به كلها مع ملاحظة المجموع وضم بعضها الى بعض يظهر منها ذلك بل قيل انه كما صرح كثير منها مع ان هناك اخبارا اخر معتبرة بل بعضها من الصحاح ظاهرة او صريحة في المطلوب وسيأتي ذكرها في حجة القول الثالث ثم ومن هذا البيان

اكثرها بملاحظة كل خبر بنفسه

عند القائلين بها

وسابقه ظهر سقوط ما قد يورد على القول المذكور بان مقتضاه عدم انقلاح العدالة بوقوع الكبيرة كما فعله بما وقع من جدي العلامة طاب ثراه من ان ظاهر من قال بكون العدالة عبارة عن حسن الظاهر ارادة كونها هي ما سعلم بلا شرط ولا بعدم صدور الكبيرة في الواقع ولو مع الستر ولذا اطلقوا العبارة فالعدالة عندهم حسن الظاهر المتلازم لعدم فعل الكبيرة ولو باطنا اذ يرد عليه مع فرض تسليم الظهور المزبور انه على هذا يكون اعتبار حسن الظاهر ملاحظة مجعل معنى العدالة لغوا لا ثمرة فيه اذ لا يتعين اجتناب الكبائر والعلم به كما هو الفرض فيبقى اعتبار بلا فائدة ولا يصح لاتمام كونه تعبديا اذ يمكن القطع بعدمه كما انه مما حققناه ويظهر ايضا ان ما وقع في كلمات جماعة من الاعاظم كالشهيدين في الذكرى والسيد في الذخيرة من التعبير بها وهم او يظهر منه كون حسن الظاهر بل وظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق نفس العدالة ومعنيين لها وان هذا هو مقصود القائلين بها كالذي
~~على الاطلاق ليس ... التنزيل على ما ذكرناه~~ مبني على التسامح والمسامحة فيه تنزيل على ما ذكرناه وقد نسب الى المشهور بين العلماء ومن تأخر عنه انه اي المعنى المذكور كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة ولكن اختلفت عباراتهم في كونها هي الكيفية كما عرفت او الملكة كما في كلام الاكثر بل في الرياض نسبة الملكة الى اكثر اصحابنا وفي بعض كلام المحقق الكاظمي نسبة الملكة الى الجمهور ومتأخري اصحابنا بل عن النجيبية

النفسانية

الجنبية منسبها الملكة الى العلماء ومن كثرة العرفان الى الفقهاء ومن مجمع البرهان الى الموافق والمخالف
في الاصول والفروع او الهيئة الراسخة كما في ذلك نسبته الى المتاخرين او الحالة النفسانية كما عن
بعض نسبته الى المشهور ولو كلام خصّنا ولا اشكال في ان المعنى المذكور عندهم معروف في منطوق شارح المفهوم
العدالة وليس الحال فيه كالحال في المعنيين السابقين ولم يخالف احد في ذلك الا ما يتعشر انفا
من بعض مشايخنا من احتمال كون الاختلاف بينهم في كون العدالة هي الملكة او غيرها على
الاختلاف في تعيين الكاشف عن العدالة عنها بحسب معناها اللغوي بل قد يستظهر منه ترجيح
استظهار ذلك ولكنه كما ترى على ما مرّ ثم يبقى الاشكال في انه معنى شرعي حقيقي لها او مجازي
او انه اصطلاح خاص للفقهاء والاصوليين وقد تقدم تحقيق ذلك وتنقيح ما الامر عليه في صدر المسئلة
والحمد لله ثم شانه التقوى جماعة من الاجلاء باجتناب الكبائر والاصرار على
الصغائر بل هو من الكبائر قال في المحصول وانما سمي ذلك تقوى لعدم وجوب
الحذر عما عنه غيره لوقوعه مكفرا به كما هو صريح القران المجيد ومقتضاه ان باتيه الصغائر لا
تحقق بفعلها وهو بظاهره غير مستقيم اذ يكون معناه ح عدم النهي عنها وعدم الاثم في العصيان
بفعلها وهو مما لا معنى له ما التكليف لا يستلزم ذلك بل معناه عدم ترتب العقاب والحرج
عليها ونحو منها والحاصل دعوى عدم وجوب هذه عنها غير مجهد ويكفي في فقه استحقاق
العقاب فلا ينافيه عدم وقوعه فافهم واحتج للقول المزبور باموراً الاول
ما تحقق ان العدالة لغة الاستقامة وعدم الميل الى جانب احد فان الفسق ميل من الحق والطريق
المستقيم وموضوعات الالفاظ يرجع فيها الى اللغة والعرف فلا بد ان يكون في الواقع استقامة
لان الالفاظ اسامي للمعاني الواقعية او ما ثبت شرعا او ظهر عرفا اذ ذلك خارج عن معنى اللفظ
جزء ما وحيث صارت العدالة شرطا فلا بد من ثبوتها والعلم بها لان الشك في الشرط يقتضي
الشك في المشروط فيقتضي ذلك العلم بعدم الميل بحسب نفس الامر ولا يحصل ذلك الا بالمعاشرة
الباطنية بحيث يحصل من ملاحظة حاله الوثوق والاطمئنان بانه لا يميل وهو معنى الملكة والهيئة
الراسخة وكذا الحال في لفظ الفاسق وهو امر موقوف شاهدي كثير من الناس بالنسبة الى
بعض المعاصي كالزنا بالام واللواط بالولد ونحو ذلك وان كانت مراتبهم في ذلك ونحوه متفاوتة
فمنهم من له ملكة في البعض ومنهم من له ملكة في الجميع فلا يمكن للانسان ان يعلم عدالة شخص
يعلم ان له ملكة يعسر عليه مخالفتها مقتضاها بالنسبة الى جميع المعاصي ولا يكون ذلك الا بالاختبار

في النفس

بل ولا توقف م

في اللغة الاجتناب وقيل وفي الشرع على ما فسرها به

الباطني وتتبع الآثار حتى تطمئن نفسه بحصولها في الجميع كما في الحكم بسائر الملكات من الكرم والشجاعة
ونحوها الثاني ان يقتضي الارادة او التكليف لا يتحقق بدون حصول الملكة على وجه يعسر الخروج
عن الطاعة وعن المروة باجتناب محاسن العادات وارتكاب مساويها فلا يقدح امكانه للقطع
بالعدالة ح ولا كلفة الحال مع علم عسر مجموع ذلك وان لم يخرج عن شيء منها اصلا ولو مع عسر
الخروج عن كثير من الطاعات ونحوها الثالث ان المستفاد من الكتاب والسنة ان العدالة هي
الاستقامة في الدين وهي انما تتحقق بان يفعل جميع الواجبات ويترك جميع المحرمات ولا يكون
ذلك الا بان يعرض لجميع ذلك فلم يفعل فيخالف وهذا فرض نادر بل العلم بعدمه فاقام
القوة على الفعل مقام الفعل والقوة على الترك مقام الترك تسهيلا للامر وانه صار عليه المدار
ولا نعني بالملكة الا ذلك الذي يلزمه عادة اتباع محاسن العادة واجتناب مساويها
الرابع صحيحة عبد الله بن ابي يعفور على رواية الصدوق وقد طابت رواه في الفقيه قلت لابي عبد
الله عم بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر
والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عز
وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا والربوا وعقوق الوالدين والفرار
من الزحف وغير ذلك والدال الا على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على
المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار
عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن
بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك
لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه
الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته
الناس د
بين المسلمين وذلك ان الستر الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على
الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع
الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك
لم يمكن احد ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول
منهم د
الله صلعم هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي

يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف تقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز
وجل ومن رسوله ص فيه بالحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد
مع المسلمين الا من علة وفي وجه الاستدلال بهذه الصحيحة طرقا احدها ما حكاه جدي قدس سره
عن بعض افاضل ان المراد منها كفاية الاخبار السابقة المذكورة في حجة القول الثاني بل والمذكورة في
حجة القول الاول تتبع الائمة المطلعة على الملكة فان هذه الاشياء المذكورة فيها غالبا توصل الى
الاطمئنان النفس بالملكة وثانيها ما في الفصول انه يدل على كون العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها
قوله ع ان يعرفوه بالستر والعفاف والكف وقوله ويعرف باجتناب الكبائر بناء على ان الكف بيان
للاول وتوضيح له لو جعل تاسيسا كما تخيله بعض الافاضل دل على اعتبار تجنب الصغائر ايضا و
هو بعيد ثالثها ما افاده الاستاد الاعظم ... في الرجال ومثل الصحيحة المذكورة جملة من
النصوص كموثق سماعة قال ابو عبد الله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم
فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته ونحو المروي عن الخصال
عن الرضا ع عن ابائه عن علي ع عن النبي ص مثله والعدل بالعدالة وخبر عبد الله بن سنان المروي
عنها ايضا قال ابو عبد الله ع ثلث من كن فيه اوجبت له اربعا على الناس اذا حدثهم لم يكذبهم و
اذا وعدهم لم يخلفهم واذا خالطهم لم يظلمهم وجب ان يظهروا في الناس عدالته ومروته وان تحرم غيبته
وان يجب اخوته ونحو ذلك وفي جميع هذه الادلة نظر اما الاول فلانه لو سلم صحة سائر مقدماته
على كثرتها وعدم سلامة بعضها من الخلل فلا يدل الا على القول بذلك بل انما يدل على كون
العدالة عبارة عن مجرد اجتناب الكبائر التي منها الاصرار على الصغائر اذ هو الاستقامة او مقتضيها
الحقيقية المتعلق المعتبر حصولها في الواقع كما ذكره المستدل وهذا هو المختار في المسئلة كما سيأتي تحقيقه
انشاء الله تعالى واحتمال التكلف بان مرادهم بعدم الميل في نفس الامر المذكور في الدليل المتقدم
هو الملكة كما ترى ضرورة معلومية عدم التلازم فان سمي ذلك ملكة اصطلاحا او توسعا
فمرحبا بالوفاق مع ان الاقتصار على العلم بالعدالة وعدم الاكتفاء بغيره انما يتم لو لم يثبت جواز
الاكتفاء بغير العلم في الحكم بالعدالة وبعبارة اخرى لو وجب الاقتصار على العلم الحقيقي ولم يكتف
بالعلم الشرعي لكنه قد اثبتنا وبينا الحجة الواضحة على ذلك وكفاية حسن الظاهر في الحكم بها على
انه منقوض بحدوث التكليف مع العلم بعدم صدور المعصية منه في الواقع فان ما اعتبره من عدم

الميل النفساني الاخروي حاصل فيه فيجب انه يكون عدلاً بناءً على ما ذكره مع انه ليس بذي ملكة فثبت تحقق
العدالة الواقعية بدون الملكة وهو المختار كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى واما ما ذكره من اعتبار الملكة التي
يعسر معها مخالفة مقتضاها بالنسبة الى سائر المعاصي فهو بظاهره غير مستقيم اذ اشتراط عسر صدور
المعصية في تحقق مفهوم العدالة مما لا معنى له لاستلزامه عدم حصول العدالة الا نادراً او وحدي من الناس
بل امتناع وجودها اصلاً في غير المعصوم فان اعلى افراد العدول المقدس الاردبيلي والسيد هاشم على ما
يحكى من احوالهما وحصول مثل الملكة المزبورة فيهما غير معلوم ايضاً فانه اي نفس تطمئن بانه كان
يعسر عليهما صدور كل معصية ظاهرة وباطنة بل هو كذب وافتراء وكيف يعرف الشخص وانه على
الحال المذكور بالاطلاع على جملة من احواله بل انما يعرف باخبار المعصوم فدعوى انه بمجرد المخالطة
والاطلاع على كثير من احواله يحصل الجزم والاطمئنان بانه في سائر المعاصي ظاهرها وباطنها ما عرض
له وما لم يعرض ذو ملكة يعسر عليه مخالفة مقتضاها واضحة المنع بل الفساد ومن هنا
نزّل الاستاد الاعظم دام ظله من القائلين بالملكة الى ادنى من تلك المرتبة فذكر انا لا نعني بقولنا
العدالة هيئة راسخة او ملكة او هيئة نفسانية الا الصفة النفسانية الحاصلة من خشية الله تعالى
بحيث تردعه عن المعصية وبعبارة اوضح الحالة الواحدة المستمرة في الزمان الذي يبتلى فيه بالمعاصي
الباعثة على تركها وهي المراد من الصفة النفسانية او الصفة الراسخة في مقابل الغير الراسخة ثم حكى
عبارة العلامة في النهاية في بيان طريق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة
بحيث تظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرر المعاشرة حتى يظهر له من القرائن ما يستدل به على
خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على المعصية ثم قال ايضاً ان مراتب العدالة الملكة في القوة و
الضعف متفاوتة ومنتهى اعلاها العصمة والمعتبر في العدالة ادنى المراتب وهي الحالة التي يجد الانسان
لها مدافعة مع الهوى في اول الامر وان صارت مغلوبة بعد ذلك ومن هنا تصدر الكبيرة عن ذي
الملكة كثيراً وهذه الحالة غير عزيزة الوجود في الناس ليست في الندرة على ما ذكره الوحيد بحيث يلزم من
اشتراطها والغاء ما عداها اختلال النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة
شيئاً يلزم منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذ المفروض انه لا خفاء في الملازمة ولا في بطلان
اللازم وهو الاختلال انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية الجودة بناء على القول بالملكة لكن التحقيق
خلافه كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما ما وقع من جدي العلامة اعلى الله مقامه من الجواب عن التحرز
الزلل

الدليل المذكور ثبوت الحقيقة الشرعية للعدالة وعلى فرض الاستغناء بعدم امكان ارادة المعنى اللغوي منها
في كلام الشارع لان الاستواء والاستقامة حقيقتان في الحسيين بل المراد منها فيه المعنى المجازي
لهما فيقال لا مرجح بين ارادة عدم الميل الى شيء عن ملكة وارادة استقامة الظاهر وعدم اعوجاج في
الجوارح ففيه نظر من وجوه تعرف مما بيناه آنفا واما الثاني فهو بظاهره غير صالح دليلا على كون الملكة
معنى نفس العدالة كما هو مفروض البحث فان قطع النظر عن ذلك واريد به مجرد تحصيل القطع بفراغ
الذمة او شغلها رد بان اليقين الشرعي حاصل بدون الملكة وهو كاف قطعا كما دلت عليه الاخبار
الكثيرة المتقدمة ضعيف فبناء الاستدلال على الاحتياط الواجب لا معنى له مع قيام الادلة على خلافه
فلا مناص عن القول بالاحتياط الاستحبابي فقد مر واما الثالث ففيه اولا ان الاستقامة في الدين
تصدق وتتحقق باجتناب مجرد اجتناب الكبائر التي منها الاصرار على الصغائر ايضا ولا يتوقف حصولها
على ما ذكره المستدل وثانيا ان فعل الجميع وترك الجميع موجود في حق حديث التكليف فدعوى
توقف ذلك على [illegible] علام الخلق مع العروض له واضحة المنع وثالثا انه لا يتم فيما لو حصل
اصل الفعل والترك اذ لا يمكن ح دعوى عدم كفايته لعدم الشاهد لها بل هو على عكسها ورابعا
انه لو سلم جميع ذلك فلا يدل الا على اعتبار المروة لحصول التقوى بل دونها كما يشهد به الوجدان
واما الرابع ففيه ان الذي يقضي به التامل والتدبر في الصحيحة المذكورة وغيرها من النصوص ظهورها
في الاكتفاء بما هو دون الاطمئنان في ترتيب آثار العدالة واحكامها فالقدر المتيقن اعتباره ح
انما هو حسن الظاهر الناشي عن الاختبار والاطلاع على الاحوال في الجملة كما بيناه سابقا اذ هذا
هو غاية ما يستفاد منها وياتي ان شاء الله تحقيق الكلام فيها عند بيان المختار في المراد بالعدالة شرعا
وما سمعته آنفا من ان الامور التي [illegible] يحصل بها الاطمئنان بالملكة الراسخة في الجميع
[illegible] كما ترى بين الشروط اذ هي بالنسبة الى كيفية تحقق الاطمئنان بالملكة المذكورة مجرد
اجتناب اقل قليل منها مع انه معارض بخبر ابن ابي يعفور على رواية الشيخ في الاستبصار [illegible]
وقال رسول الله ص لا غيبة لمن صلى في جوف بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين
وجب غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره
فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت
عدالته بينهم ثم انه يرد على القول المذكور امور الاول لحكم الاصحاب قاطبة بزوال العدالة بمواقعة
الكبيرة ولو مرة وعودها بالتوبة مطلقا او بشرطها كما ياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى مع ان هذين الحكمين

بعد اجتماعها وضم بعضها الى البعض

بما في جزء

او ارتكابه خلاف المروة

مما لا ينطبقان على كون العدالة هي الملكة وتكلف الجواب عن ذلك بانه انما يزول حكمها بالاثر المخالف
لمقتضاها لا نفسها لكن جعل الشارع بالاجماع التوبة ايضا مزيلا لهذا المزيل مدفوع بتصريحهم جميع
بزوال نفس العدالة بمجرد حدوث الفسق الذي هو ضدها وقد يقال ان النقض بعود العدالة
بالتوبة و [illegible] زوالها بعروض ما ينافيها من معصية او خلاف مروة لا مدفع له لتوقف ذلك
على رسوخ الملكة [illegible] في النفس وكلامهم صريح في عدم الاحتياج الى ذلك فيدل على بطلان
القول بكونها معنى [illegible] نكته فيدفع للاستاد الاعظم دام مجده تخلص عن الاشكال بطريق
اخر فيصيران [illegible] الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا ما من شانها ان تبعث
ولو تخلف عنها بسبب [illegible] هوى وتسويل الشيطان قال وربما يوضح توصيف الملكة في كلام بعضهم
بل في معقد الاتفاق بانها [illegible] من ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح
منه تعريف الشهيد لها في باب الزكوة مع نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة
التقوى بحيث لا تقع منه الكبيرة ولا ال[illegible] بناء على ان الجملة بيان لقوله تبعث
لا قيد توضيحي للملازمة اقول وفيه بعد الغض عما يدعى ظهور تعريفهم للعدالة بالملكة الباعثة
او المانعة او غير ذلك من العبائر في ارادة الملكة المقتضية للاجتناب وان تخلف مقتضاها
عنها بطرو ما ينافيها [illegible] كما وقعت من جدي العلامة طاب ثراه انه مع اعتبار الاجتناب
عن المعصية ومنافي المروة لا ثمرة في اعتبار الملكة معه لان ذلك يغني عن غيره ويكفي عن الملكة
وانما تظهر فائدة اعتبارها مع تخلفها احيانا بعروض الجبن والبخل تخلفهما احيانا عن
الاجتناب المذكور فيبقى صفة العدالة وان تحقق الفسق والعصيان كما يبقى صفة الكرم و
الشجاعة مع تخلف اثارهما [illegible] البخل والجبن [illegible] هذا مما لا سبيل اليه
ضرورة اطباقهم على خلافه [illegible] بالاجماع على زوال العدالة نفسها بعروض المعصية
وان اجمعوا ايضا على عودها بالتوبة في الجملة واختلفوا في الاشتراط وعدمه فاللازم ح
الالتزام بما سنحققه انشاء الله تعالى من ان العدالة عبارة عن نفس الاجتناب الواقعي صادرا عن
الملكة ام لا فانه سالم من الاشكال المذبور كالثاني انه قد اشتهر بينهم تقديم الجرح على التعديل
لعدم حصول التعارض لكون المعدل لا يعلم والجارح يعلم ومن لا يعلم ليس حجة على من يعلم ولو كان
من باب الملكة لكان اللازم ح التعارض لان المعدل يخبر عن الملكة والاخر يخبر عن عدمها بل
عن ملكة الفسق وقد يجاب عنه بان العدالة انما هي مجرد الملكة المقتضية لعدم الفسق فلا ينافيهما

فانه بعد ان ينتظر رجوع القول بالملكة الى القول باعتبار الاجتناب الفعلي مع الملكة في مفهوم العدالة علاوة بالاتفاق وغيرهم مستندهم كالنصوص والفتاوى على انه يزول بارتكاب الكبيرة العدالة بنفسها وبحدوث الفسق الذي هو ضدها فح فاما ان يبقى الملكة ام لا فان بقيت بقي اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة وان انتفت تثبت تخلف اثارها عن ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي قال

فلا ينافيها اتفاق صدور الفسق ومن هنا يظهر وجه جامع بين قول المعدل والجارح لان قول الاول
يكون مستندا الى وجود الملكة المقتضية وقول الثاني يكون مستندا الى مقارفة الفسق اتفاقا
نعم لو كان الجرح باثبات ملكة الفسق كان بينه وبين التعديل تعارض اذ لا يمكن الجمع بين
ملكة عدم الفسق وملكة نفس الفسق ولا يخلو هذا الجواب من اشكال اذ مقتضاه مجامعة
العدالة للفسق الواقعي بمعنى ان ذا الملكة المقتضية التي يثبتها المعدل عدل واقعا والزمن كونه
فاسقا في الواقع بمقتضى قول الجارح وهذا مما لا معنى له لانه جمع بين الضدين فتم وكذا الجواب
عنه ايضا بان العدالة عبارة عن اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر في الواقع لكن الطريق
الى هذا المعنى حسن الظاهر بدلالة الشرع على ذلك وح فلا منافاة بين الجرح والتعديل
لان الجارح مع تسليمه لحسن الظاهر يدعي ارتكاب المعصية الذي لا يجامع العدالة بالمعنى
المذكور واقعا كما ان قول المعدل مستند الى حسن الظاهر الذي لا ينافي قول الجارح اذ لا
يخفى ان الايراد انما هو على تقدير الالتزام بالملكة وليس الجواب المذكور يدفع الايراد على هذا
التقدير بل على تقدير عدم اعتبار الملكة في مفهوم العدالة كما ذكر فتدبر واما ما اجاب به
الاستاد الاعظم دام ظله عن ذلك من ان اعتماد المعدل في الامر العدمي المعتبر في تحقق
العدالة اعني عدم ارتكاب الكبيرة انما هو على احد الطرق الظاهرية من اصالة العدم او اصالة
الصحة او العلم بالملكة المجردة الذي قام الاجماع على التوصل به الى تحقق ذلك الامر العدمي
ولا يعتبر في التعديل كون المعدل عالما او ظانا بعدم صدور الكبيرة من العدل الجنى اداء
الشهادة واما شهادة الجارح فهي مستندة الى الاطلاع والعلم بالحال فتكون ح حاكمة على
الطريق الظاهري وهذا هو الوجه في تقديم الجرح على التعديل ففيه نظر لان المعتبر عند
القائلين بالملكة الظن المتاخم للعلم بعدم ارتكابه الكبيرة فيعارض قول الجارح المبني على العلم
بالارتكاب وليس الشان كما ذكر من اكتفاء المعدل باحد الطرق الظاهرية المذكورة وبالجملة
يعتبر على القول بالملكة الظن المذكور بها وبعدم صدور كبيرة منه اصلا فما ذكره من اعتبار
ذلك ظاهر المنع وغير منطبق على صريح كلام ارباب القول بالملكة كما سيجي بيانه ان شاء الله تعم
ومما حققناه بان ان المتجه عند ما على القول بالملكة ثبوت التعارض بين الجرح والتعديل لا تقديم احدهما

وان كان في نفسه جيدا كما حققناه

فتامل

على الاوضح

الثالث ان اعتبار الملكة في جميع المعاصي ظاهرها وباطنها كما ذكره ارباب القول المذكور مما لا وجه له

كيف ومن المعلوم عدم تحققها في رواة الاخبار بل اكثرهم وان قلنا بكون التزكية من باب الظنون الا

الا انا نمنع حصول الظن بمثل تلك الملكة ايضا اذ لا يمكن الا بمجرد نقل بعض احوالهم كما لا يخفى مع معهودية

امر العدالة كما يظهر من ملاحظة الاخبار والحث على الجماعة في السفر والحضر بل هي معتبرة في اكثر امور

الخلق من الديون والطلاق والشهادات وغير ذلك فهذا يقتضي بكونها غالبة الحصول لا نادرة

كما هو اللازم على الفرض المذكور بل في اعتبارها حينئذ عسر وحرج على ان من المقطوع به عدم حصولها

في اكثر اصحاب النبي صلى الله عليه وآله كما يشهد اليه ما صدر منهم من ارتكاب بعض المعاصي كترك الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر وكتمان الشهادة بل ما ورد انهم كلهم دخلهم شك الا [illegible] وبعض المعروفين من

اصحابه ولا يجدي احتمال زوالها بعد موت النبي صلى الله عليه وآله لان الملكات انما تزول بالتدريج

لا دفعة كما هو المفروض فيهم لكن هذا الايراد انما يتجه على من اعتبر الملكة العامة لسائر المعاصي

الظواهر والبواطن بحيث يعسر عليه الملكة الخالية كما سمعته [illegible] بعضهم واما من اعتبر مجرد

وجود الحالة التي تجد الانسان لها مدافعة مع الهوية او الامرة وان صارت مغلوبة بعد ذلك

كما تقدم حكايته فلا يتوجه عليه ذلك فلاحظ وتامل الرابع ما اورده سيدنا الصدر طاب ثراه من ان الملكة

التي ذكرها المتأخرون وان كانت عدالة قطعا لان التوسط بين الجربزة والبلادة هي الحكمة وبين افراط

الشهوة وتفريطها هي العفة وبين طرفي القوة الغضبية اعني الظلم والانظلام هي الشجاعة واذا اعتدلت

هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كما تحصل بالفعل والانفعال من طرف

تلك القوى وانكسار سورة كل منهما وبعد حصولها يلزم التقوى والمروة الا ان اشتراط تحقق هذا

المعنى في الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة ثم الاطلاع عليه ولو بالظن ثم العلم عليه فضلا عن القطع وتصحيح [illegible]

معلق عليهم [illegible] كما قيل نعم للتحصيل الاطمينان بان اللازم اجتناب الذنب في الواقع الا فيمن نعلم او

نظن حصول تلك الملكة له وهذا يترجح اعتبارها ولكن يبعد ان حصول هذه الصفة الجميلة الجيدة

يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا الا ان التعويل المذكور يحتاج الى العامة

شاقة مع التأييد بالرياضة والاحتياج الى العدل عام لا بعينه كل طائفة من كل فرقة من سكان البر

والبحر لنظام الشرع حيث في الاغلب اثنين منه في الشهادات واعتبر واحدا في الجمعة والجماعة وحيث

تحقق الظن بحصولها فيهم

وتقديم بعض [illegible] من الماموم بمنزلة موت الامام او حدثه

[illegible] الاستاد

اعتبره

وحث الناس عليهما وواعدهم على الفعل والترك واحتياج اهل القرى والبلدان كافة الى الشاهد في
اغلب الاوقات امر ظاهر هذا كلامه رفع مقامه وفيه ان ما ذكره يتجه لو كان المروي في كلامهم العدالة
الجبلية لان هذه هي المستلزمة للقوى المذكورة الناشئة عنها ولكنه ليس كذلك بل المحط نظرهم ومورد
كلامهم العدالة الكسبية الا انه توقف على ازيد من حصول كيفية في النفس تبعث على ملازمة التقوى
والمروة بمعنى كون نفسه بحيث تدعوه الى ذلك ولو خوفا من الله تعالى او طمعا فيما وعد به ورغبة
فيما دعى اليه والبروية في كلامهم اعتبار امر زائد على ذلك وهذه لا توقف لها على القوى الثلث المذكورة
بل هي تحصل بدونها الا ترى انا نجد كثيرا من العدول جبناء وبلداء والنفوس التي تدعو الى مجانبة الكبائر
والخصال الدنية ليست بمنزلة الوجه وما يقال بانه لا يمكن التفكيك بين تلك القوى وبين
العدالة بكلا قسميها اذ المدار على استعداد النفس فان كان راسخا استلزم ما ترتب الاثار
من اجتناب ذلك الامور عليها وتابعا فيه ان تحقق الاستعداد الراسخ المترتبة عليه تلك
الاثار الناشئ من الخوف من الله تعالى ونحوه غير موقوف على القوى المذكورة وليس بمنزلة الحصول
كما بيناه فقد يتوهم ان الاستعداد الراسخ لا ينفك الا عن ذلك وعلى هذا تكون النسبة بينه
وبين العدالة الجبلية عموما وخصوصا مطلقا واما النسبة بينها وبين الكسبية فتباين كما هو ظاهر
هذا بعد ملاحظة ما ذكرناه الخامس ما عن مفتاح الكرامة من انه لو كانت العدالة هي الملكة لما
صحت صلوة المأموم اذا تبين فسق الامام او كفره مع ان الاصحاب مطبقون عليها والاخبار
ناطقة بها وهذا منه قدس سره مبني على فهم ان العدالة من الشرائط الواقعية وح فلا يتم الا اذا ثبت
اجماع على ذلك ولكنه غير ثابت لمخالفة القائلين بكون العدالة الملكة اذ لا يعقل قولهم بذلك مع موافقتهم
على الصحة المزبورة في الفرض المزبور فلا بد ان يكون القول بها ظاهرا من الجميع مبنيا على كون العدالة
من الشرائط العلمية حتى لا ينافي هو القول بالملكة وكذا القول بالفساد كما يحكى عن الاسكافي
والسيد فانه انما يستقيم مع القول بكونها شرطا واقعيا والقول بالملكة واما مع القول بالاول
فقط فلا لحصول الشرط الواقعي نعم القول بكونها شرطا واقعيا علميا لا يتوقف على القول بالملكة
بل يجتمع مع القول بحسن الظاهر لحصول الشرط العلمي بل والواقعي بتقدير وبالجملة الايراد المذكور
غير متوجه على الظاهر فلاحظ وتامل بقي الكلام فيما به تعرف العدالة ونتكلم على القول المزبور والمقصود

هذه حصلت العدالة العرفية وان لم يكن لم تسم عدالة بل لسهلة ولا عبرة بها ولا اعتماد عليها

بسم الله تعالى شانه

فنقول نسب للعلامة البغدادي في تحصيل الظاهر المتأخرين انه يعتبر في الحكم بها الظن المتاخم للعلم
اي اطمئنان النفس بها الحاصل بالاختبار الذي به يتميز الخلق من التخلق والطبع من التكلف واختاره
الشهيد في الذكرى وعن في البيان انه لو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا
وبه صرح ايضا ثانيا الشهيد في الروضة ونحوه فيحمل ما سمعته سابقا عن نهاية العلامة في
بل ذكر السيد الصدر رحمه الله ووافقه فيه جدي المحقق الثالث طاب ثراه ان ذلك متعين والا يلغو النزاع
بين الاصحاب ولا يبقى ثمرة لاعتبار الملكة كما هو ظاهر بل ربما يلزم العبث على الحكم والاغراء بالجهل
ولكنه لا يخ من بحث اذ لا باس بالقول بالملكة مع القول بكفاية الظن الناشئ من حسن الظاهر طريقا
الى معرفتها والحكم بتحققها وليس فيه لغوية ولا عدم ثمرة ولا غيرهما مما سمعت وثمرة بينهما الا ان حسن الظاهر
لا يكون الا عن قوة وملكة يصدر عنها فمرادهم بالملكة التي فسروا بها العدالة هي هذه القوة التي اشعر بها حسن
الظاهر فمدفوع بوضوح منع ذلك لظهور امكان كونه عن ملكة التدليس بل هو كثير الوقوع كامكان حصول
حسن الظاهر من دون ملكة بل من باب الاتفاق فان اريد بالملكة هذا المقدار من حسن الظاهر كان
قولا بما لا بالملكة كما هو المفروض فتدبر وكيف كان فالمتأخرون مطبقون على الظاهر على الحكم المذكور بل
ذكر غير واحد من الاعاظم ان الفرق بين القول بالملكة والقول بحسن الظاهر هو ذلك وهذا مما لا اشكال
فيه ولا شبهة تعتريه نعم حدث خلاف في ذلك من متاخري المتاخرين فاختار كثير منهم الاكتفاء بحسن
الظاهر في معرفة العدالة مع قولهم بعضهم بالملكة ايضا بل ربما يظهر من بعض في هذا بعض المتاخرين الى
ذلك وان خالف جماعة منهم ولكنه في غير محله كما يظهر مما بيناه احتج لذلك الاول بوجوه احدها قوله عز وجل
واشهدوا ذوي عدل منكم الاية وتقريب الاستدلال بها على المدعى من وجوه الاول ان وصف العدالة
في الاية لا يمكن ان يراد به مجرد الاسلام لاشتمالها على اعتبارها زائدا عليه اذ الخطاب فيها للمسلمين مع
كون المراد بضمير الجمع فيها ذلك كما لا يخفى وهي شرط قبول الشهادة فيجب احرازها والعلم بها لان
الجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط الثاني انها تشتمل على الامر باشهاد العدل ولا يحصل
الخروج عن عهدة هذا التكليف الا مع العلم بالعدالة الثالث انها شرط لصحة الطلاق لان القائل
بوجوب الاشهاد قائل بشرطيتها للصحة ولان الامر بالاشهاد فيها ارشادي الى كيفية الطلاق
فيجهل المشروط بجهل الشرط ثانيا وعلى كل حال فلا يعلم ايضا الطلاق بوجوب الاشهاد في قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم لوجوب حمل المطلق على المقيد ثانيها قوله عز من قائل فان لم
يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهداء الاية والكلام فيها نحو الكلام في الاولى ثالثها
صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة على رواية الصدوق طاب ثراه لاشتمالها على تفسير العسكري عم

أو ما يقوم مقام ذلك شرعا كالشياع والبينة ونحوهما

* وقد اختاره في جماعة كثير من الاصحاب القائلين بالملكة غير ... الاظهر في الطريقية

كما يستفاد من الاية

عن علي بن الحسين ع وعن احتجاج الطبرسي عن الرضا ع عنه ع انه قال اذا رايتم الرجل قد حسن سمته
وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب
المحارم لضعف فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه
فاذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من يعف
عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرما فاذا وجدتموه يكف عن
ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقدة عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى
عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله واذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم
حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة
وزهده فان من الناس من خسر الدنيا والاخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة
الباطلة افضل من الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة الى ان قال
ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله تع وقواه مبذولة في رضاه
يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى
الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب
لا انقطاع له ولا زوال فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم به فتوسلوا
فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة والجواب اما عن الاول فبجميع ما تقدم فان الواجب ان تحصيل
العلم الحقيقي بالشرط فان لم يكن فالعلم الشرعي به وهو كان حاصلا بحسن الظاهر بعد دلالة النصوص على
الاكتفاء به في الحكم بالعدالة فيقتضي به ح ولا يحتاج الى تحصيل الاول كما لا يخفى وبهذا يجاب عن الثاني ايضا
واما الثالث فتحقيق الكلام فيه يأتي انشاء الله تعالى كما يأتي توضيح دلالته على خلاف المدعى في بعض واما الروايات
المذكورة فيضعفها وقصور دلالتها على منافاة غيرها مما اكتفي بحسن الظاهر من وجوه بل قيل انها شاذة
مخالفة للاكثر المشهور المتلقى بين الاصحاب بالقبول المعتمد عليها في الفتوى وقد اجمعوا على ترك العمل
بها يمكن حملها على بيان اعلى مراتب العدالة كما يحكي الوسائل وغيرها فتكون دالة على طلب تحصيل
الاكمل ورجحانه بل لعلها ايضا في الخصوصية بمن يؤخذ عنه العلم ويقتدى به في الاحكام الدينية كما
هو ظاهر لا بامام الجماعة والشاهد قال جدي قدس سره بعد حكايته وهو جيد جدا ومراده بذلك
على الحكم المفتي او القاضي ويظهر منه احتمال التفصيل في اعتبار العلم بالعدالة بينهما وبين غيرهما
من الامام والشاهد بل في حكي احد الى الجزم به منكرا على من اطلق الحكم في الجميع فان اراد وجود ذلك في المقامات الكثيرة

وتبيّنه كما هو ظاهرهما فهو غير محتج والرواية قاصرة عن الدلالة فلعلهما اذن عن التزام الرجحان والاستحباب
بالنسبة الى الجميع من غير تفصيل هذا كله مضافا الى ما قيل من احتمال كونه تعريضا بجماعة خاصة كالاولين او
واتباعهما ومن احتمال كون المراد منه الامام ع خاصة ردا على الزيدية القائلين بانه يكفي في ثبوت الامامة
ظهور الصلاح والاحتمال الورع وبه يخصص الحال ايضا في اعتبار ملازمة المروة في العدالة بالمعنى المذكور بحسب كلام
المتأخرين فنقول كنسبة المقابح الى المشهور بقلح فعلى ما ينسبه المروة فيها وفي الذخيرة نسب اليهم كونها
جزء مفهومها وفي الرياض نسب ذلك الى المشهور بين اصحابنا وفي الفصول لنسبه الى المعروف بين المتأخرين
وشارح الفصول العلامة البغدادي ره تابعا مجمع البرهان للمحقق الاردبيلي ره نسبه الى الموافق والمخالف
في الاصول والفروع وكان تحقق شهرة المتأخرين على دخول المروة في مفهوم العدالة التي هي عندهم بمعنى
الملكة مما لا ينبغي الريب فيه ويظهر من بعضهم خلاف ذلك منهم المحقق في الشرايع والنافع ففي الاول
لا يقدح في العدالة بمواقعة الكبائر وبمواقعة الصغائر مع الاصرار او الاغلب وفي
الثاني لا يقدح في العدالة بالكبائر وكذا في الصغائر مصرا اما الندرة كاللمم فلا وتبعه العلامة في
الارشاد حيث عرف العدالة بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى ولكن في
بعض النسخ المعتبرة عطف المروة على التقوى وكذا عنه في عد وبه ولده في موضع من الايضاح
وعن الشهيد في نكت الارشاد تعريف العدالة في كلام جماعة عبرها فسمي الزكوة بانها هيئة راسخة
تبعث على ملازمة التقوى قيل وظاهره ان العدالة تطلق في الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروة
واما القدماء فليس في كلامهم صراحة بل ولا ظهور في دخول المروة في معنى العدالة نعم في كلام جماعة
منهم اعتبارها في العدالة التي تقبل معها الشهادة لا من حيث هي كما ستسمع كلامهم ان شاء الله بل
ثم ان من هنا حكي عن بعض المتأخرين انكار اعتبارها في العدالة مطلقا وابا بعضه وانه
لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة وانما هو مذكور في كلام العامة وتبعهم فيه العلامة
وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وهو حسن بل قال الاستاد العلامة دام ظله في الرسالة انه لو ادعى
المتتبع ان المشهور بين من تقدم على العلامة عدم اعتبار المروة في العدالة خصوصا المعترفة
في عدالة هذا لم يستبعد ذلك منه وهو في محله وحكي في الذخيرة عن جماعة اعتبارها في
الشهادة والامامة ولم يعلم كونه جزءا من مفهوم العدالة او شرطا خارجا عنها انتهى نعم وكيف
كان فقد يستدل للاول بامور الاول ان انتفائها اما لخبل او نقصان عقل او قلة مبالاة
وحياء وعلى التقديرين لا وثوق بصاحبه بقوله وفعله لعدم الاعتماد على تقواه الثاني قول ابي

بل في الذخيرة وعن الكفاية حكاية اشتراطها في الامامة والشهادة عن المشهور بل عن الماحوزية نقل حكاية الاجماع على ذلك وعن مجمع البرهان انه احتمل الاجماع على اعتبارها في غير مستحق الزكوة والخمس ولكن مع هذا كله

ابي الحسن عم وحديث هشام بن الحكم لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وقوله عم لا حياء

له ولا ايمان لمن لا حياء له [illegible] والثالث قول الصادق عم في خبر ابن ابي يعفور وان يكون ساترا لعيوبه

لانها باطلاقها تشمل الستر للعيوب العرفية منها ايضا م

لمن منافيات المروة من جملتها ويؤيد ذلك حديث صاحب البرذون حيث قال لا اقبل شهادته لاني

رايته يركض على برذونه والجواب عن الكل ان الاول لا يدل على كونه اعتبارا عقليا او مستقلا بالحجية كما قيل انما يدل

على اخذ المروة في الطريق الى العدالة لا في مفهومها ولا على ان تكون صفة مستقلة برأسها كغيرها من

الامور المشترطة في الشاهد والامام ومن هنا حكي عن بعض متأخري المتأخرين التفصيل فيها بانه

لو كشف فعل منافي المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بحصول التقوى اعتبرت في تحقق

العدالة والا فلا ومحصل هذا التفصيل عدم اعتبارها في نفس العدالة مطلقا والكفاية توجه عدم التعرض

بعض منها الذي هو حسن الظاهر وليس بالبعيد واما ما في خبر هشام فلا شهادة فيه على المدعى اذ ليست

المروة فيه بالمعنى المبحوث عنه لانها في عرفهم عم بمعنى اخر كما قيل فلعل المراد منها في الخبر المذكور ونحوه الادراك

والانسانية واصلاح ذات البين وامر المعيشة كما فسرت ببعض هذه المعاني ونحوها فيما روي عن علي عم

ونحو ذلك

من قوله جوابا لمسألة الحسن عن الشرف والعقل والمروة واما المروة فاصلاح المعيشة وعن الكاظم عم

انه قال لهشام ايضا قال علي بن الحسين عم استثمار المال تمام المروة ونحوها عن الصادق انه روي عن الرضا

عن ابائه عم قال قال رسول الله ص ستة من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر فاما التي

عن امير المؤمنين

في الحضر فتلاوة القران وعمارة المساجد واتخاذ الاخوان واما التي في السفر فبذل الزاد وحسن الخلق

والمزاح في غير معاصي الله تعالى وعن [illegible] قال الصادق عم المروة والله ان يضع الرجل خوانه بفناء داره

والمروة مروتان مروة في الحضر ومروة في السفر فاما التي في الحضر فتلاوة القران ولزوم المساجد والمشي

مع الاخوان في الحوائج والنعمة ترى على الخادم انها تسر الصديق وتكبت العدو واما التي في السفر

فكثرة الزاد وطيبه وبذله لمن كان معك وكتمانك على القوم امرهم بعد مفارقتك اياهم وكثرة

المزاح في غير ما يسخط الله تعالى ثم قال عم والذي بعث جدي ص بالحق نبيا ان الله تعالى ليرزق

العبد على قدر المروة وان المعونة تنزل على قدر المؤنة وان الصبر ينزل على قدر شدة البلاء الى

غير ذلك من الاخبار ولكن قد يقال الا ان فيما ذكر بعض افرادها ولا ظهور فيها في انحصارها

في ذلك بل بعض الاخبار [illegible] كالصريح في عدمه [illegible] اخذ فيها في الايمان منه المروة

معدودا ظاهر فيه فيمكن حملها على بيان اظهر الافراد والاشيع اكملها وما هو اصلح الى البيان

بحسب مقام السؤال ومن هنا يظهر انه لا مانع من ارادتها بالمعنى المعدود في النصوص كخبر هشام الى [illegible] وغيره

كما يظهر من موثقة سماعة وغيرها

الا انّه لا بدّ من حمل النفي فيه على الكمال لما نقل من الاجماع على حصول الدين بدونها اللهم الا ان يقال
بامكان ابقائه على حقيقته لان نفي اصل المروة التي منها ارتكاب الواجبات واجتناب المحرمات
بالمواظبة عليها يستلزم انتفاء الدين من راسه ولكنه لا يجدي في اثبات المدعى من اعتبار
خصوص بعض افرادها المباحة وغيرها في العدالة كما لا يخفى بل لو فرض كون المراد من لفظ المروة
في الحديث المذكور وغيره خصوص هذا المعنى الذي هو محل البحث لم يكن فيها دلالة على اعتبارها
زائدا على اصل الدين اعني التقوى في العدالة لان المفروض انتفاء العدالة بدونها لا انتفاء
التقوى اذ يمكن تسليم ان كما يستفاد من الحديث الثاني دخيل ولا يثبت به المدعى كما هو ظاهر
واما ما في خبر ابن ابي يعفور فمدفوع بان المتبادر من العيوب خصوص الشرعية بل هو في سياق عيوبه
المتقدم كغيره ظاهر بقرينة العطف والسياق في عدم دخولها في العدالة وان كان لا ينافي تعميمه
غير المنافية فيه وقد يستشهد او يستدل لعل القول المذكور بامور اخر مثل ان للعدالة معنى شرعيا
حقيقيا وقد وقعت شرطا في مقامات كثيرة فيجب اعتبار ما يشك في تعلقها بها ودخوله فيها لقاعدة
الشغل وان معناها اللغوي هي الاستواء والاستقامة ومنافيات المروة لا يصدق معها ذلك قطعا
لغة بل وعرفا وقوله في موثقة سماعة المتقدم كملت مروته والاجماع المحكي فيما سمعته من الماحوزي
انفا وضعف الجميع بيّن لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية للعدالة بل مطلق المعنى الجديد لها على ما فصلنا
الكلام فيه سابقا في صدر البحث ولو سلم فلا اجمال بعد بيان النصوص الكثيرة خصوصا مع ذكرها
في مقام البيان فانه كالصريح في عدم اعتبار ذلك الغير فيها ولانه لا خفاء في ان المراد منها في
كلام الشارع واتباعه الاستقامة في الامور الشرعية لان الاستقامة في كل شيء بحسبه فهي في اللغة
والعرف العام غيرها في محاورات الشارع والمتشرعة ولا دلالة في الموثقة الا على اعتبارها بالمعنى
المفروض جزما والاجماع غير متحقق كما يدل عليه ما عن ناقله نفسه انه لا يبعد عدم اعتبارها
لان العبرة بمخالفة الشرع لا العادة ومقتضاه عدم ثبوت الاجماع عنده نعم ما استشهد به في
مقابلة ذلك من وقوع اعظم منافيات المروة بالمعنى المبحوث عنه من سادات الخلق والاولياء
كالنبي ص وامير المؤمنين ع مثل ما روي عنه من انه كان يركب الحمار العاري ويردف خلفه وانه
كان ياكل ماشيا الى الصلاة بمجمع من الناس في المسجد وانه كان يحلب الشاة بنفسه ونحو ذلك
وما ورد عنهم من توقيع مد بعضهم حتى يستحيي من رافعها والمداقة في الشيء اليسير وغير ذلك
غير متجه لان منافيات المروة ليس لها حالة واحدة بل حالات تختلف بحسب الازمان وغيرها

كما سنبيّنه إن شاء الله فقد بان بما حققناه ونقحناه أن الأظهر عدم اعتبار هذا الاجتناب من معنى العدالة بل ولا
شرطاً برأسه فيما اعتبرت فيه العدالة للأصل وإطلاق أخبار الباب وكلمات قدماء الأصحاب بل
وبعض المتأخرين ومتأخريهم كما فصلناه بل المستفيضة من النصوص السابقة على كثرتها يكاد يقطع بعدم
مدخليته في العدالة بل ولا فيما اعتبرت فيه كالشهادة والإمامة وغيرهما نعم ما سمعته آنفاً
من التفصيل الراجح من وجه لا يخلو من وجه كما بيناه فلاحظ وتأمل جيداً وبقي الكلام أيضاً فيما ذكره
السيد العلامة قده في الرياض فإنه قال إن الذي يقتضيه التدبر في حسن الظاهر المستفاد
من تلك الأخبار عدم منافاته للقول بالملكة من حيث التعبير عنه في الصحيح منها بكونه مواظباً
على الصلوات الخمس معروفاً بالستر والعفاف وكف البطن والفرج عن المحرمات وهما سيما الأخيرين
يتوقفان على نوع معاشرة واختبار مطلع على باطن الأحوال وبذلك فإنه لا يقال فلان معروف
بالشجاعة مثلاً إلا بعد أن يعرف حاله في ميدان القتال ومنازلة الأبطال فإذا كان ممن يقتل
الرجال ولا يتولى الدبر في موضع النزال ويقاوم الشجعان ويصادم الفرسان صح وصفه بالشجاعة
وأنه معروف بها وكذا فيما نحن فيه لا يقال فلان معروف بالكف عن الحرام إلا بعد اختباره بالمعاملة
والمحاورات الجارية بين الناس كما لو وقع في يده أمانة أو تجارة أو نحو ذلك وجرى بينه وبين
غيره خصومة أو نزاع فإن كان ممن لا يتعدى في ذلك الحدود الشرعية فهو العادل وإلا فلا
وأما من لم يحصل الاطلاع على باطن أحواله وأنه دائماً مواظباً على الصلوة والتدريس والدرس
ونحو ذلك فهو من قبيل مجهول الحال لا يصدق عليه أنه يعرف بالاجتناب عن المحرمات بل يحتمل
أن يكون كذلك وأن لا يكون انتهى محل الحاجة من كلامه ولا يخفى ما فيه على من تأمل فإن حسن الظاهر المعبر
عنه بما في الصحيح المزبور وإن كان متوقفاً على الاختبار والمعاشرة فلا يكتفى به بدونهما إلا أنه يكفي فيه
الاختبار بحيث يحصل العلم بما يصدق عليه عرفاً أنه حسن ظاهر بخلاف الاختبار المعتبر على القول بالملكة
إذ يعتبر كونه على وجه يميز به الخلق من التخلق والطبع من التكلف حسبما بيناه سابقاً فإن أراد
بما ذكره اعتبار مثل هذا الاختبار وأن حسن الظاهر المستفاد من الأخبار منطبق عليه فهو واضح
المنع وإن أراد أنه لا بد من ذلك مطلقاً ولو لعدم الاكتفاء بحسن الظن فهو خروج عن محل البحث كما
هو ظاهر على أن الصواب كون المعتبر في حسن الظاهر في الصحيح المذكور قوله عم بعد ذلك كله
أن يكون ساتراً لجميع عيوبه ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس وأن لا يتخلف

في صلاتهم

عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل
عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه الى اخره
وهذا انما يتوقف على الاختبار الذي ذكرناه لا على ما ذكره كما هو واضح ومن هنا يظهر ان جمعه
بين مواظبته على الصلوات وبين معروفيته بالستر والعفاف في كونهما امارتين على حسن الظاهر
في الصحيح السابق لا وجه له بل الصحيح ما بيناه وعلى كل حال فمن الواضح دلالته على كفاية الشاهد
فيما تعرف به العدالة التي هي من الامور الواقعية بما سمعته فيها الذي كنى عنه في لسان الاصحاب
بحسن الظاهر واين هذا من الاختبار المعتبر الذي صرح القائلون بالملكة باعتباره وكان الامر
اوضح من ان يبين فلاحظ ولا تغفل وقال فيها ايضا واظهر من الصحيح المذكور الاخبار الاخر المعتبرة
عند معاملته مع الناس فلم يظلمهم الى اخر الامور المعدودة فيها وهي لا تقصر عن المعاشرة الباطنية
بل لعلها عينها كما يظهر من المسالك حيث قال بعد قوله في المتن يكون خبيرا بباطن من يعدله بصحبة
او جوار او معاملة ونحو ذلك وفيه انها اظهر عرفا في اعتبار حسن ظاهره لا في اعتبار حصول الملكة
له وكان مراد الشهيد بذلك المعاملة المطلعة على باطنه لا مطلق المعاملة كما في الاخبار وان ثم
التي ليس فيها اعتبار الخبرة بباطن الشخص لا ظاهره كما في عبارته تلك فان لم تقبل التوجيه المذكور
كانت ممنوعة عليه فتأمل على انه لو فرض عدم ظهورها في ذلك وقبولها لارادة المعاشرة الباطنة
فلابد من حملها على ما ذكرنا بقرينة غيرها من النصوص الظاهرة او الصريحة فيه كما تقدم الكلام فيها
مفصلا وفيها ايضا ونحو الاخبار المذكورة بانه الاخبار الدالة على اعتبار الخير والصلاح في العادل
اذ مقتضاها اعتبار العلم بوجودهما في نفس الامر كما مضى ولا يحصل الا بالخبرة الباطنة وفيه
ان المفروض تحقق الخير والصلاح الحاصلين بمحض حسن الظاهر في الواقع ايضا ولا خفاء في
ان تحقق حسن الظاهر غير موقوف على الاختبار الباطني لان هذا هو المائز بينه وبين الملكة
كما قررناه فدعوى عدم حصوله بدون ذلك واضحة المنع والتحقيق ان الصادق من الظهور
المذكور على فرض ثبوته موجود وهو ظاهر غيرها او صريحها كما مر توضيح الحال فيها وقال
فيها ايضا ونحو هذه الاخبار كلمة القدماء المعبر عنها بالمعروف بالدين والورع كما في كلام المفيد
او بالستر والعفاف والاحتراز عن المعاصي كما في كلام النهاية او بحصوله على ظاهر الايمان والستر
والعفاف واجتناب القبائح اجمع ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة كما في كلام القاضي

وان اطلق م
٧ والا لم يكن معنى لقوله
حصول الخبرة بالباطن
بالمعاملة مطلق
المعاملة في الظاهر
على خلاف الخبرة بالباطن
فانه لا خفاء في
حصولها بذلك

القاضي ونحو كلام الحلبي بل والظاهر انه اعتبر ثبوته على هذه الصفات لا حصول على ظاهرها
ومعرفة ثبوته عليها لا تحصل الا بالمعاشرة الباطنية كما عرفت وليس في اعتبار القاضي الظهور
دون الثبوت منافاة لذلك لان الظاهر ان مقصوده من التعبير به التنبيه على عدم امكان
العلم بالثبوت في نفس الامر لانه من خصائص الله سبحانه لا انه لا يحتاج الى المعاشرة الباطنية
كيف لا وظهور اجتناب المحرمات لا يحصل الا بمعرفته متمكنا منها فاجتنبها كان يعرف ملكا يجتنب
الكذب والظلم واؤتمن فرد الامانة ووعد فوفى ونحو ذلك فانه لا اذا رأى كذلك صدق
ظهور اجتنابه الكبائر لا انه اذا رأى في الظاهر مجتنبا عنها مع عدم العلم بتمكنه منها يصدق
عليه انه على ظاهر الاجتناب اذ هو لا يصدق حقيقة الا بعد التمكن من فعل المجتنب ونحو عبارة
هؤلاء عبارة الاسكافي المتقدمة وغيرها مما هو ظاهر في اعتبار المعاشرة الباطنية كما في
النصوص المتقدمة وقد ظهر ان عبارة المفيد ظاهرة في اعتبار حسن الظاهر وعدم اعتبار الاختبار
الباطني كما لا يخفى وقد مر توضيح حالها واما التعريف المعروف فيأتي في النهاية تحقيق الكلام
فيها وايضاح دلالتها على خلاف القول بالملكة واما ما يحكى من كلام القاضي فهو ظاهر ظهورا لا يرتاب
فيه احد في عدم اعتبار الملكة في تحقق العدالة والاكتفاء بما يحصل به حسن الظاهر في قبول
الشهادة المشروط بوجودها ومعنى قوله والحصول على ظاهر الايمان اي ان يكون مؤمنا
في الظاهر فلا فرق في المعنى بين قوله العدالة ان يكون على ظاهر الايمان وبين قوله ان يحصل عليه
ثم قوله والستر اما معطوف على ظاهر او على الايمان اي الحصول على ظاهر الستر او الحصول
عليه بنفسه وعلى الاول يكون اظهر في الدلالة على ارادة حسن الظاهر واما قوله واجتناب
القبائح فيحتمل كون المراد منه اجتناب القبائح الشرعية فيكون عبارة اخرى عن اجتناب
الكبائر والصغائر او الاصرار عليها او اجتناب القبائح العادية فيكون عبارة عن اجتناب
ما ينافي المروة وح يكون قوله والستر والعفاف كناية عن اجتناب الكبائر والصغائر في
الاغلب او الاصرار عليها واجتناب القبائح مدرك فيعم الجميع وما ذكره في توجيه كلامه يرد عليه
ان ذلك لو تم لا يجدي في اثبات اعتبار الملكة كما هو مقصوده بل هو انسب باثبات حسن
الظاهر وقد عرفت عدم مخالفة القائل بكفاية حسن الظاهر في اعتبار المخالطة في الجملة
الحاصلة بما ذكره السيد فلعل مراد القاضي بكونه على ظاهر الاجتناب مع العلم بتمكنه من ارتكاب

اي فيما هو المحرر [illegible]

الكبائر لكن لا دلالة فيه هنا على حصول الملكة اذ هو قد يشترك بينها وبين حسن الظاهر بل
يتوقف حصولها على اختبار واخر ولا دلالة على مثل الاختبار الكافي في حصول حسن الظاهر وقد سبق
تحقيق الكلام في ذلك واما كلام الحلبي فهو ظاهر في الدلالة على الاكتفاء بحسن الظاهر لانه قال
العدالة شرط قبول الشهادة على المسلم ويثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب
القبائح اجمع وانتفاء الظنة بالعداوة والحسد والمنافسة والملكة اما الشركة فقد تراه ا
على اعتبار الايمان واجتناب القبائح اجمع فاقصى ما يسلم حمل القبائح في كلامه على الشرعية
خاصة او على الاعم منها ومن العادية وعليه هو ظاهر في اعتبار ما يزيد على حسن الظاهر او ليس بظاهر
في اعتبار الملكة وبملاحظة ما سمعته من عبارة الحلبي مضافا الى ما بيناه في توضيح ما
اوردناه سابقا مع كلام السابق المتقدم يظهر لك النظر في دعواه ظهورية كلام الحلبي
من كلام القاضي في القول بالملكة من جهاله بما سمعت [illegible] واما عبارة الاكثر فيه
فهي اوضح العبارات السابقة او كلها في ارادة حسن الظاهر الذي على وجه
لا يلتئم مع القول بالملكة كما اوضحنا حالها انفا فليتأمل جيدا وبالاحاطة بما حققناه
وحررناه هنا وسابقا يعرف وجه النظر فيما ذكره ايضا من انه لا منافاة بين القول بحسن الظاهر
بهذا المعنى مع القول بالملكة فان القائلين بها لم يذكروا في معرفتها زيادة على المعاشرة الباطنية والمعرفة
المتقادمة ومع ذلك فلا نرى بينهم من لا يعتبر ظاهر الاسلام في اشتراط الخالطة الباطنية في معرفة العدالة نعم ربما
يستفاد من جمع وجود قول بالاكتفاء بحسن الظاهر فان اريد به ما مر من حسن الظاهر بعد الاختبار
بالخبرة الباطنية فلا منازعة وان اريد به حسن الظاهر بدونه بل حسنه من حيث عدم رؤيته خللا منه
مع عدم العلم بتمكنه منه وعدم صدق دليل عليه مع قيام الادلة فتوى ورواية كما عرفته على خلافه مع
ان حسن الظاهر بهذا المعنى لا يكاد يظهر فرق بينه وبين ظاهر الاسلام وحسن الظاهر بالمعنى الذي ذكرنا
لا يكاد ينفك عن الملكة اذ مع عدمها يبعد غاية البعد ان لا يظهر منه خلل اصلا لاحد ممن يعاشره باطنا
كما لا يخفى ولعله لذا لم ينقلوا في تعريف العدالة بالملكة خلافا انتهى ونزيد هنا انه بناء على ما ذكر
لا يكون معنى لتثليث الاقوال في كلام الاصحاب ولا لمقابلتهم القول بحسن الظاهر للقول بالملكة
ولا لتصريحهم بانه على القول بحسن الظاهر لا يعتبر الاختبار الباطني ولا المعاشرة الباطنية التي تحتاج
الى مدة مديدة يطلع فيها على السريرة ونفاء الباطن بل على هذا لا معنى لتعبيرهم بحسن الظاهر

عنده على ان العدالة مجرد اجتناب القبائح وهو الحكاية [illegible]

بعد جميع ما سمعته هنا

في العدالة

الظاهر بل الثابت حسن الباطن وهذا هو المعتبر على القول بالملكة واين هذا من اعتبار مجرد حسن
الظاهر الذي لا يصدق الا بالمعاشرة في الجملة لا التامة على ما نصت عليه الاخبار وان كان باطنه
في اسوء حال كما يظهر من كلامهم تصريحا وتلويحا وبالجملة الكلام المذكور ضعيف جدا فلاحظ وتامل
جيدا واذ قد عرفت ما حققنا لك من ان ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق وحسن الظاهر ليسا بمعنى
لنفس العدالة وانه ليس مراد القائلين بهما ذلك ايضا كما يظهر من كلامهم بل هما معرفان وطريقان شرعيان
لها وهو مرادهم كما اوضحناه سابقا بما لا مزيد عليه ببركات الله تعالى شانه وان اعتبار الملكة غير تام بعد
بطلان جميع ما استدل به عليه فنقول في تحقيق المختار في هذا المضمار الحق ان المراد بالعدالة الواردة في
كلام المتشرعة بل الشارع مجرد اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر في نفس الامر والواقع وان لم يكن عن ملكة
ويسمى هذا المعنى العدالة في الدين وهذا هو الظاهر من كلام اكثر الاصحاب بل كثير منهم قال الحلي في باب الشهادات
من السرائر بعد قوله العدل في الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل
في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل ان لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وهذا ايضا قريب انتهى
بل والقول المذكور للشيخ ره في محكي ط بل الكلام المذكور مع تتمته التي لم نذكرها اخذه الحلي ره من
هذا الكتاب بحروفها بعينه واصرح من الكلام المذكور ما عن ابن حمزة في الوسيلة العدالة في الدين الاجتناب
عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر لكن في المحكي عنها ايضا العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة
والوثوق والتقوى ويظهر من هذا ان العدالة المطلقة اخص من العدالة في الدين فتدبر وعن الحلبي ما
سمعته عن قريب وعن ابن سعيد في الجامع انه اخذ في تعريف العدل الكف والتجنب عن الكبائر وفي
الكفاية الاقرب الاشهر في معنى العدالة ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر ونحوه عن العلامة
المجلسي ره ولقد اجاد جدي العلامة اعلى الله مقامه حيث قال الذي يظهر من النصوص والفتاوى ان
العدل الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب محرما لكن ذلك منهم من جعله طريقا لحصول الملكة ومنهم من جعله
نفسه عدا الرمن غير ملاحظة ملكة انتهى كلامه ويا ليته قدس الله نفسه مع ذلك اختار المختار بل يظهر
منه اختيار القول بحسن الظاهر بالبيان الذي عرفته منه ومن غيره ولكن كلامه في الباب لعله لا يخلو
من نوع اضطراب كما لا يخفى على من تدبره ثم انه بعد ما بيناه يعلم ان احتمال القول بعدم صراحة العبارات
السابقة بل ظهورها وقبولها الارادة كون الاجتناب عن ملكة لا مطلقا بعيد بل ساقط في الغاية واما
الدليل على ذلك فيعرف مما حققناه واتقناه في صدر المبحث بل ربما يظهر للمتأمل ادلة كثيرة عليه في مطاوي

وكلمات الاخبار

بل في بعضها اعتبار اجتناب مطلق المعاصي

والتصريح في كلامه بعض من التصريح على الحاكم الشرعي بحقها صريحا ابعد ما يتم نما يلتبس بالواجب وقالا الدفع العادي في العدالة فتدبر

في المعنى المذكور

ماذكرناه ظهر تمام تحقيق الاقوال السابقة وتنقيحها فلا تغفل واختار الاستاد العلامة ايده الله تعالى انها عبارة عن الكفاية الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة قال الاستاد دام مجده وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا تستلزم الاجتناب وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة ثم قال وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته الى ولده انه لا تصل الا من خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وهو ظاهر ولده وظاهر المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك ثم وهو الظاهر من محكي النهاية حيث انه عبر بمضمون صحيحة ابن ابي يعفور ونحوه المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح فان ظاهر الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك ومعناه المحكي عن الجامع حيث اخذ في تعريف العدل الكف والتجنب الكبائر انتهى كلامه زيد قدره وفيه ان دعوى الظهور المذكور بالنسبة الى الجميع اشكال اذ يصدق على مجتنب المعاصي التماسه واقعا انه ممن تثق بدينه وورعه وفي المجمع الورع في الاصل الكف عن المحارم والتحرج منها يقال ورع الرجل يرع بالكسر فيهما ورعا ورعة فهو ورع اذا كف عما حرم الله عز وجل انتهى ثم استعمل للكف المطلق ثم حكي عن بعض شراح الحديث ان الورع على اقسام وعد منها ما يخرج المكلف عن الفسق وهو الموجب لقبول الشهادة قال ويسمى ورع التائبين انتهى وهو صريح في خلاف ما ذكره ضرورة ان مجرد المحافظة على الواجبات وترك المحرمات يخرج المكلف عن الفسق قطعا اذ هو الخروج عن الطاعة بترك المحافظة كما نص عليه في المجمع ايضا في مادة فسق وربما يشهد لذلك ما في الحديث اورع الناس من تورع عن محارم الله تعالى اي معاصيه واما الكف ففي المجمع كف عن الشيء كفا من باب قتل تركه و وكففته كفا منعته فكف متعدي ولا متعدي انتهى فمجتنب المعاصي ولو لا عن ملكة تارك لها ومانع نفسه عنها واما الكلام في صحيحة ابن ابي يعفور فستعرفها تماما وقد عرفت بعضه واما الستر والعفاف والاجتناب فالامر فيها اوضح اذ العفاف بالفتح كما في المجمع كف النفس عن المحرمات والحالة الستر ظاهر وفي الاجتناب الظهور وبما بيناه يعرف ما في استظهاره ذلك ايضا من عبارة الجامع اللهم الا ان يكون مراده النظر الى مقتضى العرف لا اللغة وفيه ما فيه

ما فيه فتدبّر جيّداً واستند لدوام ظلّه على مختاره باسوء الاول الاصل مستاصلا امن بالتأمّل فيه الثاني الاتفاق
المنقول المعتضد بالشهرة المحقّقة بل عدم الخلاف بناءً على انّه لا يبعد ارجاع كلام الحلّي الى المشهور كما
لا يخفى الثالث ما دلّ على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وديعته مع انّ الوثوق لا يحصل بمجرّد ترك
المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظنّ فيه ملكة الترك واعتبار المأمونيّة والعفّة والصيانة و
الصلاح وغيرها ممّا اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانيّة في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبار
زيادة على العدالة فيه وفي الامام الرابع صحيحة ابن ابي يعفور حيث سئل ابا عبد الله عم وقال بم تعرف
عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج
واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعم عليها النار الى آخر الرواية فانّ الستر والعفاف
والكفّ قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانيّة معرّفاً للعدالة فلا يجوز ان يكون اخصّ منها وقد يكون
اعمّ اذا كان من المعرّفات الجعليّة كما جعل ع في هذه الصحيحة الدليل على هذه الامور كون الشخص ساتراً
لعيوبه امّا هي نفسها فمن قبيل المعرّف المنطقي لحقيقة العدالة لا المعرّف الشرعي في اصطلاح الاصولي ثمّ انّ
المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله ع فيما بعد والدلالة على ذلك كلّه ان يكون ساتراً لعيوبه والّا لم يعقل
ان يكون احدهما طريقاً للآخر بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء والعفاف قال في الصحاح رجل ستير
اي عفيف وجارية ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله وبالستر فيما بعد الاستحياء من
الناس ولذا ذكر القاضي ان العدالة تثبت بالستر والعفاف واجتناب القبائح اجمع والجواب اما
عن الاول فبانّه على تقدير تماميّته وعدم ثبوت ما يقطعه لا يثبت المدّعى من تعيين الموضوع كما لا يخفى واما
عن الثاني فبانّه لا يلتفت اليه بعد الدليل الذي ذكرناه على كون العدالة عبارة عن الاجتناب الواقعي
مضافاً الى انّ الاخذ بظاهره باطل لظهور كلام القدماء او صراحته في المعنى المذكور كما بيّنّاه فلا بدّ
من ان يكون مراد الناقل له الاجماع بين المتأخّرين وهو في مقابلة ما ذكرناه ضعيف واما عن الثالث
فبانّه لا دلالة في شيء من ذلك على ازيد من اعتبار الاجتناب الواقعي الذي هو الاستقامة في الدين
بل لا معنى لالتزام عدم الاكتفاء بذلك مع الاكتفاء بالملكة التي هي طريق ظنّي الى ذلك فغاية ما
نلتزم به انّ الملكة او غيرها طرق شرعيّة الى احراز العدالة التي هي نفس الاجتناب واقعاً فتأمّل جيّداً
واما عن الرابع فبانّ الظاهر كون الصفات المذكورة معرّفاً منطقيّاً شارحاً لمفهوم العدالة بالمعنى
الذي اخترناه اعني نفس اجتناب كبائر المعاصي وما في حكمها ودعوى كون المراد بها هنا الصفات
النفسانيّة في حيّز المنع اذ كلام اهل اللغة غير منطبق عليه كما سمعته انفاً ولا تتوهّم انّ حمل الجواب

على ذلك مناف لظاهر السؤال من كون المسؤل عنه المعرف الشرعي للعدالة والطريق الذي يتوصل به الى الحكم بها
لا المعرف الحقيقي لها لان الجواب ايضا تضمن ايضا بيان المعرف الجعلي للعدالة الذي وقع الاستفسار عنه
في السؤال لقوله بعد ذلك والدال الخ على ذلك كله اه ولا ينافي هذا ما في صدر الجواب من بيان معنى
العدالة وحقيقتها كما هو ظاهر ومن هنا يعرف ما في توجيه ذلك التابع المختار بان ظاهر السؤال وقوعه
عن الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلا والصفات المذكورة ليست امارة بل هي على القول
بالملكة عينها فيدور الامر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لمفهومها بعد العلم بها اجمالا وهو
خلاف ظاهر السؤال وبين خلاف ظاهر اخر وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فيكون ملكتها
معرفا وطريقا للعدالة وح فلا يصلح ان يراد بها الا نفس اجتناب الكبائر المسببة عن ملكة العفاف
والكف وهو المطلوب كما انه لا حاجة الى العدم الخ بعد ارادة المعرف المنطقي الشرعي لمفهوم العدالة من
الصفات المذكورة بخلافه وان لزم منه الخروج عن الظاهر بخلاف ارادة مجرد الملكة منها فانه بعيد
بل الاوجه ما ذكرناه وتوجيه ان الصفات المذكورة لا يصلح ان تكون معرفا جعليا بما يقال في رد التوجيه
المزبور ان طريقية ملكة ترك المعاصي لنفسها ليست امرا مجهولا عند العقلاء محتاجا الى السؤال فيمكن الجواب عنه
بان ذلك لا ينافي السؤال عن الطريق الذي يجوز التعويل عليه عند الشارع في معرفة العدالة وثبوتها فان
الشارع كان يحتمل عدم تجويز الشارع التعويل في ذلك على مثل الملكة المذكورة وان كان جائزا عند العقلاء
ولكن السؤال واقع من خصوص وبالجملة طريقية الملكة للعدالة الواقعية امر مجهول عند العقلاء ويحتاج الى
السؤال عنه بالنظر الى اعتباره عند الشارع ولا وجه في ثبوت اعتباره عندهم فلا باس بسؤالهم عنه
ح فتدبر نعم لا يمكن جعل الصفات المذكورة معرفا شرعيا للعدالة بمعنى الاجتناب الواقعي لاشتمال الصحيحة
على التنصيص بعد الصحيحة المذكورة على الامارة الشرعية عليها وعلى الفرض المذكور يلزم كون ذلك امارة
على امارة فيلزم ذكر الاولى لعدم الحاجة غالبا الى ذكر امارة مع ذكر امارة عليها بل تحقيق حال
قوله بعد الصفات المذكورة ويعرف باجتناب الكبائر اه والاظهر فيها انه من تتمة المعرف الاول لان المراد
بالستر والعفاف والكف الاجتناب عن مطلق المعاصي وتخصيص الجوارح الاربع بالذكر لكون الغالب
العصيان غالبا انما يقع بها دون غيرها من الجوارح ولما كان الاجتناب المطلق غير معتبر في العدالة
نبه بذلك على ان المعتبر فيها انما هو اجتناب الكبائر خاصة لا مطلق المعاصي فيكون ح كالتصريح لكونه
العدالة عبارة عن مجرد اجتناب الكبائر التي من جملتها الاصرار على الصغائر وهو المطلوب
وكان الاعتراف بما بيناه كما وقع من الاستاد دام ظله لا يجتمع مع استدلاله بالصحيحة على اعتبار

فلا حاجة ح الى صرف السؤال الى خلاف ظاهره من حله على المعرف المنطقي م

ولو مع ارادة ملكاتها منها

بقوله بعد ذلك والدال الخ على ذلك كلما ان يكون ساترا لعيوبه الخ م

اعتبار الملكة مع الاجتناب الواقعي فتأمل ويحتمل فيه انه معرف مستقل للعرف المذكور ويكون قوله بعد ذلك
والدليل على ذلك كله اه معرفا ثالثا وما ذكره الاستاد الاعظم دام مجده من انه في غاية البعد جعله معرفا
منطقيا او شرعيا غير مستقيم اذ الامور الثلثة المذكورة ليست هي امورا عرفية مساوية في البيان لمفهوم الملكة
فلا يجعل كونه طريقا الى معرفتها او معرفا شارحا للمفاهيم مبني على ما ادعاه من كون المراد بالصفات الـ
المذكورة المعاني النفسانية لا مطلق الاجتناب وهو ممنوع وما في الجمع شاهد على خلافه كما تقدم بيان
ذلك كله ويحتمل فيه انه معرف مستقل للعرف بالفتح وحكم الاستاد مد ظله بعده ايضا لانه ان اريد
باجتناب الكبائر الاجتناب الناشي عن الملكة اتحد مع المعرف الاول للعدالة فيكون ذكره ثانيا
لغوا لا فائدة فيه وان اريد به مطلق الاجتناب ولو لا عن ملكة فان جعل معرفا منطقيا للعدالة
لم يجتمع مع جعل الامور الثلثة المذكورة اولا معرفا منطقيا لها لتضمنها اعتبار الملكة في الاجتناب
في مفهوم العدالة وان جعل معرفا شرعيا بان يكون نفس الاجتناب امارة على كونه عن ملكة رده
اولا بان معرفة ملكة الاجتناب اسهل من معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر فالمناسب ان تكون
هي طريقا اليه لا ان يكون هو طريقا اليها وثانيا بان قوله بعد ذلك والدليل على ذلك كله اه
يغني عن ذكر الطريق المذكور لانه قد جعل ستر العيوب كلها طريقا ظاهريا للعدالة فلا يحتاج
ح الى جعل الاجتناب الواقعي طريقا ايضا بل يجب الاقتصار على الاول لان ذكر الاعم يغني عن ذكر الاخص
كما لو جعل الايمان الواقعي مثلا امارة على العدالة المجهولة ثم جعل الاسلام امارة تعبدية على هذه الامارة
مع الجهل بها فان جعل الاول يكون ح لغوا مستدركا بل قوله حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما
وراء ذلك يقتضي عدم جواز العمل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لتوقفه على التفتيش
عما وراء الستر هذا ملخص كلامه ولا يخفى ما فيه من بحث اما اولا فلامكان ارادة الاجتناب عن ملكة وما ذكره
من لزوم عدم الفائدة في ذكره لكونه عين الاول مدفوع بان الملكة في الاول مطلقة بالنسبة الى
سائر المعاصي والملكة في الثاني في خصوص حصة بكونها في اجتناب الكبائر فليحمل المطلق على المقيد فيحصل
الفائدة ويرتفع اللغو واما ثانيا فلامكان ارادة مطلق الاجتناب وان لم يكن عن ملكة ولا يلزم
ما ذكره من المنافاة للمعرف الاول بعد ما بيناه من عدم ارادة المعاني النفسانية من الامور
المذكورة فلاحظ وتامل جيدا وبقي الكلام ايضا في دلالة الصحيحة المزبورة على اعتبار المروة في مفهوم
العدالة المستعملة في كلمات الشارع والمتشرعة واعتبارها فيما اعتبرت فيه العدالة وان كانت صغيرة مسها
او عدم دلالتها على شيء من ذلك فنقول حكي عن بعض الافاضل التمسك على الاعتبار بفقرات ثلث
منها الاولى قوله ان يعرفوه بالستر بتقريب ان اطلاق الستر يدخل فيه ستر العيوب العرفية ايضا فيدخل

جعله معرفا منطقيا للعدالة

ح في مفهوم العدالة المبين في الصحيحة المذكورة الثانية قوله عليه السلام وكف البطن والفرج واليد واللسان بدعوى
ان منافيات المروة غالبا انما تكون من شهوات الجوارح الثالثة قوله عليه السلام والدال على ذلك كله ان يكون ساترا
لعيوبه اه والتقريب واضح وللنظر والتامل في الاستدلال المزبور مجال ظاهر لان المراد المتبادر من الستر عند
الاطلاق ستر العيوب الشرعية لا العرفية ولا الاعم فلو سلم فمع ذكره مطلقا من غير متعلق وما اورده او سياق الدليل
دام ظله عليه ذلك من انه مبني على كون المراد من الستر الستر الفعلي الذي هو بمعنى الاستحياء من الناس
وليس كذلك بل المراد به صفة التي هي بمعنى الاستحياء من الله تعالى فيكون مرادفا للحياء والعفاف كما سمعت
من الصحاح وعلى هذا يختص بستر العيوب الشرعية بل لا يعقل ان يراد به الاعم اي الاستحياء من الناس
لان هذا المعنى هو المراد من لفظ الستر الواقع في الفقرة الثالثة فيلزم ح ان يكون الشيء دليلا على نفسه
اذ هو والمدلول ح بمعنى فلا يخلو من نظر يظهر مما بيناه انفا ودعوى لزوم اتحاد الدليل والمدلول كما ترى
اذ المراد في المدلول الستر الفعلي الواقعي وفي الدليل الستر الفعلي الظاهري وبينهما فرق واضح كما لا يخفى
ولا كيف كان فنحو ما عرفته في الفقرة الاولى يجاب عن الفقرة الثانية لان المتبادر من كف الجوارح
الاربع كفها عن معاصيها لا عن مطلق ما تشتهيها واما الثالثة فالامر فيها اهون لتبادر ستر
العيوب الشرعية من لفظ ستر العيوب عند الاطلاق كما مر في الفقرة الاولى فلو يراد منها ستر
مطلق النقائص من الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة والا لزم تخصيص الاكثر اذ العيوب
تشمل الامور الغير المعتبر تركها في العدالة ولان في طريقها ما تكون الكبائر ومنافيات المروة في ضمنها
اقول قليل على ان ذلك مع فرض تسليمه انما يثبت به اعتبار ستر منافيات المروة في طريق العدالة لا في
مفهومها كما هو المزبور حتى انه لو اطلع على عدالة شخص بمعنى الاستقامة الفعلية الواقعية الصادرة
بالستر والعفاف والكف المذكورة في صدر الجواب على ما بيناه سابقا بغير الطريق الشرعي المذكور
وكان مع ذلك مرتكبا لمنافيات المروة لم يحكم بعدالته بناء على اعتبار سترها في مفهوم العدالة
بخلافه على تقدير اعتباره في طريقها اذ غاية ما يلزم ح ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها
للمخالط والمعاشر لا يوجب الحكم ظاهرا بعدالة الرجل التي لها معنى في نفسها وهذا لا باس به لكانه
في صورة الاطلاع المذكور يحكم بالعدالة للاستغناء عن الطريق بمعرفة ذي الطريق بدونه وعلى هذا
تكون الصحيحة دالة على ما سمعته انفا من التفصيل الذي اختاره بعض متاخري المتاخرين كما قيل
وهو غير بعيد كما تقدم وذكر الاستاد دام بقاه في توجيه دلالة الصحيحة على اعتبار المروة في العدالة
ان الستر والعفاف مترادفان كما يظهر من قول صاحب الصحاح رجل ستير اي عفيف وجارية ستيرة
فيكون المراد بالستر خلوقا في الشرع لانه جعل مقابلا له في الحديث المشهور المذكور في الكافي في باب جنود

جنود العقل والجهل والمراد به كما فسر في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي التظاهر بما يقبح ويستهجن
في الشرع او العرف فيندرج فيه فعل ما ينافي المروة لانه مما يستهجن في العرف فيكون منافيا للستر المجعول
في مقابله ومن هذا الوجه كان في الصحيحة دلالة على اعتبار التحرز عن منافيات المروة في مفهوم العدالة و
يعضد ذلك ما مر ذكره بعضهم في عدالة القوة الشهوية المسماة بالعفة من ان ما يحصل من
عدم تعديلها عدم المروة اذ يستفاد منه لزوم المروة للعفاف اقول ويظهر ما فيه مما عرفته سابقا
في جملته من المعنى المراد بكل من لفظي الستر والعفاف بل والكف وحينئذ فالمقابل وارادة المعنى المقابل
لمعنى التبرج من لفظ الستر في ذلك الحديث بقرينة المقابلة على تقدير تمامية تفسير التبرج بالمعنى المذكور
لا تقتضي بان ذلك معناه والمراد منه اينما وجد خصوصا وقد سمعت سابقا ما في مجمع البحرين
من تفسير العفاف بمجرد الاجتناب والكف عن المحرمات المفسر فيه بالستر المطلق وح يبعد
الاستشهاد على كون المراد بالستر المعنى النفسي بما سمعته عن الصحاح ومن هنا يعرف ان الاظهر
كون المراد بالستر في الصحيحة المذكورة ما بيناه انفا من نفس الاجتناب الفعلي الواقعي وان
المراد منه بقرينة سائر العيوب الشرعية خاصة لا مطلق العيوب للشارد فالظاهر وبتقييده بقرينة السياق
فلاحظ وتدبر جيدا ومن جميع ما بيناه ظهر انه لا دلالة في الصحيحة المذكورة على اعتبار المروة في
نفس العدالة الواردة اطلاقها فيها خطابا والشائع كما انه ليس هناك ما يدل على اعتبارها في الشهادة
والامامة لا من حيث دخولها في معنى العدالة وما يتوهم دلالته على ذلك قد تقدم ذكره سابقا و
عرفت هنالك ما فيه فالتحقيق عدم اعتبارها في العدالة ولا فيما اعتبرت فيه كما هو [illegible] حققناه
فيما مر فلا تغفل ثم انه صرح كثير ممن قال باعتبار المروة في مفهوم العدالة وغيرهم بانه لا يقدح في
العدالة اتفاق وقوع ما يخالف المروة احيانا على وجه لا يكون عن ملكة قياسا على اتفاق فعل
الصغيرة من دون اكثار وقال جدي العلامة اعلى الله مقامه الظاهر ارادة الخلق في منافيات المروة
القادحة في العدالة كما يشير اليه كلام ثاني الشهيدين لا ان اتفاق وقوع النادر قادح وليس هو باعظم
من الصغيرة وعن بعض سادة المشايخ ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها ام كالكبائر
او بشرط الاصرار والاكثار كالصغائر او يفصل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في
الاسواق وهذا هو المختار ثم حكي انه استشهد عليه كما حكي عنه بكلام جماعة ممن قيد الاكل في السوق
بالغلبة او الدوام ولكن ذكر الاستاد العلامة دام ظله في الرسالة ما معناه ومحصله ان الحال في المروة
على تقدير اعتبارها جزءا من مفهوم التقوى العدالة كالحال في التقوى المراد بها اجتناب الكبائر
والاصرار على الصغائر [illegible] ان العدالة بمجرد ارتكاب المنافي لها الموجب لذهابها كارتكاب احدى

الكبائر فلا يعتبر في ذلك التكرر وكثرة الوقوع بعد فرض صدق المنافاة كما يشهد بذلك تفسيرهم للعدالة
بالملكة الباعثة على ملازمة التقوى والمروة او المانعة من مقارفة الكبائر ومنافيات المروة لظهور البعث
والمنع في الفعلية لا الشانية نعم لا عبرة بما لا يحصل بمجرده منافاة للمروة من الافعال كالاكل في الاسواق
بقرينة تقييدهم له عند ذكره في ضمن المنافيات للمروة بغلبة الوقوع من الفاعل مشعرين بذلك على
توقف اصل منافاته للمروة على الغلبة المزبورة وانه مع الندرة لا منافاة كما في صورة الضرورة او كونه من
السوقة فان الاستهجان العادي منتف في ذلك وعطفهم صورة الذم على هاتين الصورتين
في كلامهم ظاهر في ذلك فلو سلم اذ ترى انه غير قادح في العدالة بمجرده وان نافى المروة وانما يفترق
التقوى والمروة بان مخالفة الاولى توجب الفسق ومخالفة الثانية ترفع العدالة وان لم يحصل
معها الفسق فالمرتكب فعلا لما ينافي المروة مع وجود ملكة التقوى فيه ليس بعادل ولا فاسق ثم
قال ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض سادة مشايخنا وحكى ما سمعته ثم احتمل تاويل
اول كلامه بان المراد من الفسق مجرد عدم العدالة دون الفسق المذكور في كلام الشارع و
والمتشرعة وبعده ثم قال وابعد منه توجيه كلامه فيما ذكره من الوجه الثالث في زوال العدالة
بمنافيات المروة بان المراد ما ينافيها بجنسه الاعم من المرة والاكثار ومعناه ان ما ينافي المروة
بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده او بشرط الاكثار قال وهو كما ترى واقول هذا الكلام منه مبني
على ما فهمه من كلامهم من كون معنى العدالة عندهم الملكة بشرط المنع الفعلي من مخالفة التقوى و
المروة ولكنه مخالف لما يظهر من كلامهم من كون مرادهم المنع الشاني كما يدل عليه تعريفهم الاردبيلي
لها بالملكة التي يقتدر بها على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر والمروات مع انه [illegible]
حكى عليه الاجماع فبناء على هذا لا يتجه ما ذكره من زوال العدالة بفعل منافي المروة فقط بمجرده
من دون تكرار وكذا في زوالها بارتكاب الكبيرة مرة بل ينبغي ان يكون المدار على انتفاء ملكة
التقوى والمروة فلا تزول العدالة الا بارتكاب ما ينافي المروة على وجه تؤدي الى [illegible] والملكة
اجتناب المنافي وكذا الحال في زوال العدالة بل والحكم بملكة اجتناب الكبائر حرفا بحرف وهذا
هو السر في ذكرنا لا كثر عدم انقداح العدالة بما تعارف مخالفة المروة ما لم يكن عن خلو من ملكة كما
سمعته منهم سابقا فلاحظ وتأمل جيدا ثم انه لا يذهب عليك ان الصحيح المذكور ظاهر
بل صريح كما ادعاه غير واحد من الاعلام منهم المحقق الكاشاني في كتاب الشهادات من المفاتيح
في جعل حسن الظاهر وهو ان يكون ظاهره الجميل المبين فيها كمواظبته على الصلوات واجتناب الكبائر
في الظاهر ونحو ذلك مما هو منصوص عليه فيها طريقا الى ثبوت العدالة والحكم بها فلا يختص عن

عن الالتزام بذلك اذ لا يمكن التعدي عن مثل هذه الدلالة كيف وهي من الدلالات الصريحة كما لا يخفى
بل الظاهر عدم اعتبار ما زاد على حسن الظاهر في ترتيب الآثار والاحكام لان فيه من العسر والحرج
ما لا يخفى بل في الصحيحة السابقة ما يدل على حرمته كما هو ظاهر لمن لاحظها وحيث حققنا سابقا
دلالتها على كون العدالة عبارة عن الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر في الواقع حملا وهو
الذي اخترناه في معناها كما تقدم بيانه مفصلا فيكون حسن الظاهر الذي قد عرفت معناه
طريقا جعليا الى تحقق المعنى المذكور والحكم بحصوله وعلى تقدير دلالتها على كون العدالة عبارة
عن الملكة المانعة من الاجتناب المزبور كما فهمه الاستاد الاعظم دام ظله على ما هو التحقيق فلا جرم
يكون طريقا الى الحكم اشار الى ذلك ايضا وبالجملة دلالتها على كونه طريقا الى العدالة والحكم بها
في الجملة
ثابتة محققة لا اشكال فيها ولا شبهة تعتريها سواء قلنا باستفادة الملكة منها او المعنى الذي
اخترناه فتكون هي الحجة على ثبوت العدالة والحكم بها بواسطة مضافا الى الظاهر النصوص المستفيضة
القريبة التي كادت تبلغ التواتر بل صح كثير منها كما عرفته مفصلا والاقرب كونه طريقا اليها من حيث
افادته الظن بحصول العدالة باي معنى فسرت اذ هذا هو المستفاد من الاخبار والفتاوى مع انه القدر
المتيقن منهما ويحتمل كونه طريقا تعبديا حجة ولو مع الظن بالعدم وهو بعيد ومثله احتمال كونه طريقا
اليها ولو مع الشك فيها واختار الاستاد دام ظله كونه طريقا بشرط افادته الظن القوي
المفيد للوثوق بها وعدم الحكم لها لان الامارات المفيدة لذلك محتجا بظاهر جملة من النصوص
مثل قوله ع لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله ع فيما روي في الفقيه لا تصل الا خلف
رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه وقوله ع اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته
وقوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم قال وهو المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر
بل كفاية عدم العلم بالفسق انتهى وما ذكره دام ظله وان كان اوفق بالاحتياط لا سيما في بعض
المقامات الا ان تعينه لا يخلو من اشكال بل منع لما عرفت مضافا الى الاطلاقات المقتصر في
تقييدها على افادة الظن فيعمل بمطلقه والى قوله ع فيما حكي في الفقيه من صلى الخمس في جماعة فظنوا
به كل خير وفي رواية فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته فان ابقائهما على حقيقته غير ممكن لان الامر بايجاد
الظن لا معنى له اذ لا يرجع الى اختيار المكلف فلا بد من ارادة الاقتضاء بترتيب آثار الظن
ظن الخير ومنها قبول شهادته فيستفاد منه ان هذه الآثار مترتبة على مطلق الظن لا خصوص
بعض الافراد مضافا الى انه يكفي في ثبوت العدالة مطلق الظن بها واستشهد له بدليل الانسداد بانسداد باب العلم ودوران
الامر بين العمل باصالة عدمها والعمل بالظن والاول باطل لاستلزامه تضييع اكثر الحقوق بل تعطيل سوق المسلمين

وفي دعوى انصرافها الى صورة الوثوق لا شاهد عليها

مضافاً فيتعين الثاني في كل سائر الموضوعات بل غالب الاحكام الشرعية على القول بعدم كفاية الظنون الخاصة
بالشبهات فيها وهذا الاستشهاد من الوهن بمكان لامكان العمل بالظن الخاص الذي قام القاطع على
حجيته بالخصوص كالمعاشرة والبينة والشياع من دون حاجة الى العمل بالظن المطلق كما نبه عليه جماعة
من ان حصر الطريق في هذه الامور الثلثة او ما اضافه اليها رابعا وهو اقتداء العدلين او الجماعة او تزكية الواحد

حصر الطريق فيه

العام والمرادي على ان في طريقية حسن الظاهر الثابتة بالخصوص كما يأتي غنى عن فتح باب الظن
المطلق في العدالة كما هو ظاهر وتثبت العدالة ايضا بالمعاشرة الباطنة وشهادة عدلين بها قطعا واجماعا
فيهما لعموم وهو الحجة مضافا الى عموم ادلة البينة وما ورد من قبول شهادة القابلة اذا سئل عنها فعدلت
ونحوه ما دل على حجيتها في الجرح مثل قوله عليه السلام من لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان
فهو من اهل الستر والعدالة والظاهر المشهور بل كاد يكون اجماعا كون حجيتها تعبدية فلا يعتبر
حصول الظن بها كما لا يقدح عدم الظن بل الظن بالعدم وهذا هو الظاهر المستفاد من اطلاق
ادلتها واحتمال انصرافها الى صورة افادة الظن او صورة عدم الظن بالخلاف على خلاف مقتضاها لا
شاهد عليه وربما فصل بان احتمال الكذب ان كان مستندا الى احتمال تعمد الكذب لم يعتبر الظن
به فضلا عن غيره لان ادلة وجوب تصديق العادل بل المؤمن ظاهرة في الحكم بصدقه ونفي تعمده حتى

وعدم تعمد الكذب

مع الظن بخلافه كما يظهر من قوله عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن اخيك وان كان مستندا الى احتمال
خطائه واشتباهه فالظاهر اعتبار الظن بصدقه لان ظاهر ادلة حجية الخبر خصوصا آية النبأ
المتضمنة للتفصيل بين العادل والفاسق نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل واما عدم الالتفات
الى احتمال الخطأ او السهو فانما يثبت بظهوره من حال المخبر المعتبر عند كافة العقلاء في مقام
الاخبار بالامور الحسية او ما في حكمها من الامور الباطنة ولو عند المخبر لكونه من اهل الخبرة

في بعد الاشتباه

والاطلاع على ما يخبر به ولازم التفصيل تساوي خبر العدل والفاسق في الاعتبار مع فرض احراز
عدم تعمد الكذب في حقه وانحصار احتمال مخالفة الواقع في خبره في جهة احتمال الاشتباه في الحس
او السهو لكن الظاهر من كلامهم خلافه وان كان هو المتجه بناء على الاستناد في قبول خبر
العادل ورد خبر الفاسق الى آية النبأ مفهوما ومنطوقا الا ان يثبت الاجماع في بعض المواضع
فلاحظ وتدبر وتثبت ايضا بالاستفاضة كما يحكى عن جماعة بل نسب الى الصحيح كثير من الاصحاب بل المشهور
كما عن مجمع البرهان لكن عن بعضهم انه تأمل فيه الا ان تكون مفيدة للعلم او مفيدة لظن اقوى من الظن الحاصل
بالمعاشرة ويشهد للاول ما في محكي الوسائل عن مولانا الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره عن آبائه عليهم السلام
عن علي عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي ألك حجة فان اقام بينة يرضى

ترضى ويعرفهما نفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسئل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليهم قضى على المدعى عليه وان رجعا بخبر سيئ وثناء قبيح لم يفضحهم ولكن يدعو الخصم الى الصلح فانه كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفونهما قال للمدعى عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما غلطا فيما شهدا على انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين او احلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما والرواية طويلة عملنا ما قيل بمحصلها ما سمعته من غير نقيصة وربما يشعر برايه مرسلة صحيح ابن ابي يعفور وغيره مما سمعته سابقا وجزم غير واحد من الاصحاب منهم الشهيدان في الروضة وغيرها الدروس بثبوت العدالة بالشهادة الفعلية وهي ان يفعل العدل فعلا يدل لو يشهد على العدالة كاقتدائهما بشخص مع انتفاء احتمال التقية او الضرورة وربما استدل لهم بعموم ما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن فانه متناول لجميع ما يصدر منه من اقوال او افعال اذ هما سيان في الكشف عن اتصافهما بالانباء والاخبار عما في النفس وذلك كقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن من الاخبار ولا يقدح انصرافها اجمع الى التصديق في القول اذ يمكن لا خفاء في انه يستفاد منها الارادة تصديقه في كل ما يبنى عليه ويرشد اليه فعله كان او فعلا ولا يمكن الفرق بينهما باحتمال التدليس في الفعل او دواع ونحو ذلك لان هذا معارض باحتمال السهو في القول او الاشتباه فيه والدافع للجميع واحد وهذا كله مفقود في حق الفاسق نعم يحمل الفعل الصادر منه على الصحة لعموم ما دل على الحكم بصحة فعل المسلم وقوله فصلوة الاجارة الاستيجار الواقع من الفاسق خلف شخص محكوم باستحقاق الاجرة عليها وان احتمل فسق الامام لكنه لا عبرة به بخلاف تصديقه في مدلول فعله اعني ثبوت كون امامه عدلا في الواقع عنده فانه كمدلول قوله في وجوب الوقف عنده حتى تظهر جلية الحال وكذا نفس القول الصادر منه من حيث كونه قولا محكوم عليه بالصحة من دون التفات الى احتمال عصيانه في ذلك بكونه شهادة زور وكانه ما يحكى عن جماعة من فقهائنا منهم العلامة في المحكي عنه في نهج الحق حيث قال في مقام الرد على القائلين الذاهبين الى جواز امامة الفاسق ما هذا لفظه وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملة الطهارة التي هي من شروط الصلوة ومراده ان المصلي مثلا يخبر بفعله تحقق شرائط الصلوة فيه ومنها الطهارة وقد دلت الاية على عدم جواز الاخذ بخبره ما لم يتبين فكذا ما نحن فيه فلا تصح الصلوة خلفه لان من شرائطها الطهارة ولم تثبت بطريق شرعي والا لكان الحكم بالصحة فعل من

لان

قوعم
أو نحوهما م

الى ما بيناه من مساواة الفعل للقول في الانباء عما في الضمير بالقول مع الصدق وعدمه العادل والرد مع صدوره عن الفاسق بنظام م

فيثبت لصلوته ما يثبت للصلوة الصحيحة من الاجرة لو كانت مستحقة عليه بالاجارة وحصول القصر بها
لو كانت والقصر في ارض موقوفة ونحو ذلك ويؤيد ما مرّ ما عرفت بل يعضده ما يظهر منهم من الاتفاق على الاخذ (بتجديده)
بتعديلات علماء الرجال الواقعة في كتبهم من دون تامل في ذلك نظراً الى عدم صدق الخبر والنبأ
على الكتابة مع ان المشهور بينهم كون التعديلات من باب الشهادة لا من باب الرواية وعلى الاخذ بالروايات
الموجودة في كتب الحديث من دون سماعها من اربابها شفاهاً واشتهر بينهم الاستدلال على ذلك باية
النبأ وغيرها مما دل على حجية الخبر وكذا يعتبرون عدالة الجامع للاحاديث في كتابه من جهة الادلة وما
قد يقال من ان الروايات المذكورة في الكتب من قسم الاخبار المسموعة لتلفظ المؤلف بها وحكايتها
شفاهة من اخذ منه الحديث ففيه من التكلف ما لا يخفى ومما بيناه يظهر ان عدم اكتفائهم في البينة
على التعادي بالكتابة ليس من جهة عدم اندراجها تحت النبأ والخبر لان المذكور في كلامهم (وباعتبارهم التلفظ)
خلافه كما عرفت بل لقيام الاجماع على ذلك او دليل خاص عليه كما في الشهادة بواسطة ما لم يتعدد
الشهادة بلا واسطة فيكتفى بالشهادة بواسطة واحدة دون غيرها في بعض المواضع ولكن مع هذا
كله قال الاستاد دام ظله ان الاعتماد على ذلك اذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لعدم
ما تطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً وما ذكره في عبارة العلامة والشهيد الثاني لا يدل على ان فعل العادل
معتبر لان النسبة نظراً الى اعتبار القول قوله ولعل مرادهما ان الفاسق لا يقبل خبره اذا صرح به فكيف يقبل
يقبل اذا ظهر مطلبه من فعله فان فعله ليس باقوى من قوله في الحجية فالمراد ان فعل الفاسق كقوله
الصحيح غير معتبر لا ان فعل العادل مقبول كقوله هذا كلامه دام ظله ولا يخفى ما فيه فان الظاهر
اتحاد دليل حجية قول العادل وفعله فكما يستفاد منه وجوب العمل بخبره القولي فكذا يستفاد
منه ايضاً وجوب العمل بخبره الفعلي وما احتمله في كلام العلامة والشهيد لا خفاء في بعده اذ لا يخفى
ظهور كلامهما في ارادة ان اية النبأ مثلاً دالة على عدم قبول خبر الفاسق قولا كان او فعلا وكما (على تدبره وتامله)
انها دالة بمفهومها على قبول خبر العادل فيهما معاً ايضاً فلاحظ وتدبر نعم انما يتم هذا لو ثبت انه لا طريق
يجوز الاعتماد عليه في مقام العلم كالاستصحاب والبينة وقول العدل وغيرها يجوز الاستناد في
الشهادة اليه كما يفهم هذا من خبر حفص بن غياث الوارد في جواز الشهادة بالملك استناداً الى
اليد اما لو لم يثبت ذلك كما نسب الى المشهور لم يتم القول بثبوت العدالة باقل من العدلين
او غيره مما لم يحصل منه الوثوق فتأمل جيداً بقي في بيان معاني الكبيرة والصغيرة والاصرار عليها والمروة
حيث تضمن معنى العدالة جميعها او الاول منها على الخلاف السابق فنقول اختلف العلماء في معنى الكبيرة (الثلاثة الاولى)
اختلافاً شديداً ولم يحضرني اقوال الشيخ والموجود منها خمسة القول بانها كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب

بالعقاب في الكتاب العزيز والقول بانها كل ذنب رتب عليه الشرع حدا او صرح فيه بالوعيد والقول بانها
كل ما توعد عليه ~~كل معصية توعد~~ كلما توعد عليه توعدا شديدا في الكتاب او السنة والقول بانها كل
معصية تؤذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين والقول بانها كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع بل ربما
ادرج في هذه الاقوال اقوال ويليها الاخيرة تعيين عددها وهي خمسة القول بان الكبائر سبع كما عن
جماعة بل المشهور الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم ظلما والزنا
والفرار من الزحف وعقوق الوالدين والقول بانها تسع بزيادة السحر والالحاد في بيته اي الظلم
فيه والقول بانها عشر بزيادة الربا والقول بانها اثنا عشر بزيادة شرب الخمر والسرقة والقول بانها
عشرون السبع الاول واللواط والسحر والربا والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور واستحلال
الكعبة والسرقة ونكث الصفقة والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله سبحانه والامن من مكر الله
وربما قيل بانها قيل وقد يوجد غير ذلك من الاقوال وكان المراد القول بانها اربع وثلثون
العشرون السابقة واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة والسحت و
القمار والبخس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير
والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب والقول بانها ثمانية واربعون بزيادة
القيادة والدياثة والغصب والنميمة وقطيعة الرحم وتاخير الصلوة عن وقتها والكذب خصوصا
على رسوله وضرب المسلم بغير حق وكتمان الشهادة والسعاية الى الظالم ومنع الزكوة المفروضة
وتاخير الحج عن عام الوجوب والظهار والمحاربة بقطع الطريق والقول بانها ما يقرب من سبعمائة
لما عن ابن عباس انه لما سئل عن الكبائر اهي سبع قال هي الى سبعمائة اقرب منها الى السبعة
والقول بان الكبائر جميع ما نهي عنه من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه الاية لما عن ابن مسعود انه قال اقرءوا من اول سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فكل ما نهي عنه في هذه السورة الى هذه الاية فهو كبيرة وعلى
كل حال فاول الاقوال هو المشهور بين اصحابنا كما في الذخيرة وعن بعض من تاخر عنها بل نسب
الى جماعة منهم بل فيها ايضا انه لم اجد في كلامهم اختيار قول اخر وهو مشعر باتفاقهم عليه بل حكي
عن ظاهر الصيمري حيث نسبه الى اصحابنا بصيغة الجمع المضاف المفيد للعموم عرفا بل ولغة وفي
ما عن مصابيح العلامة الطباطبائي قدس سره من ان في جميع النصوص الموافقة لهذا القول المذكور بانها
اقرب الى العقل واوفق بظاهر الكتاب ومذهب الاصحاب وابعد عن اقوال اهل الخلاف ورواياتهم
ومن هذا كله يظهر ان ما تقدم من الاقوال الاخر لم يقل بها احد من اصحابنا وانما هي لمخالفينا

بسمه تعالى شأنه

فيدل على القول المزبور مضافا الى ما عرفته من ظهور الاجماع النصوص المستفيضة الظاهرة فيه بل كثير
منها صريح فيه كصحيح الحسن بن محبوب كتب معي بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي وما
هي فكتب الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات
قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين واكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم
والفرار من الزحف وصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه قال الكبائر التي اوجب الله
عز وجل عليها النار وصحيح ابن مسلم عنه عليه السلام سمعته يقول الكبائر سبع قتل المؤمن متعمدا وقذف
المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد البينة وكل ما اوجب
الله عليه النار وقال ان اكبر الكبائر الشرك بالله وصحيح ابي بصير عنه عليه السلام سمعته يقول ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكبائر التي اوجب الله تعالى عليها النار وكالمروي
عن ثواب الاعمال في قول الله عز وجل ان تجتنبوا الآية من اجتنب الكبائر ما وعد الله عليه النار
اذا كان مؤمنا كفر الله عنه سيئاته وخبر عباد بن كثير النواء عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن الكبائر فقال
كل ما اوعد الله عز وجل عليها النار ~~وخبر عبد الرحمن بن كثير النواء عن الصادق عليه السلام قال ان الكبائر~~
الى غير ذلك من النصوص التي منها ما روي في صفة العقل حيث قال فيها ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
وغير ذلك وما في بعضها من ضعف السند منجبر بالعمل ودلالة بالبناء وبظاهر الاجماع الذي
ان لم يبلغ صلاحية استدلالها بنفسها لا ثبات هذا الحكم المذكور وما قد يتوهم معارضته لها
من الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في سبع او في خمس كصحيح مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام
سمعته يقول الكبائر القنوط من رحمة الله والاياس من روح الله عز وجل والامن من
مكر الله وقتل النفس التي حرم الله وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما واكل الربا بعد
البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة والفرار من الزحف الحديث وحسن عبيد بن زرارة
عن الصادق عليه السلام سألته عن الكبائر فقال هن في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله عز وجل وقتل النفس
وعقوق الوالدين واكل الربا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد
الهجرة قلت فهذا اكبر المعاصي قال نعم قلت فاكل درهم من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة
قال ترك الصلوة قلت فما عددت ترك الصلوة في الكبائر فقال اي شيء اول ما قلت لك قلت
الكفر قال فان تارك الصلوة كافر يعني من غير علة وخبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام سمعته يقول الكبائر

الكبائر سبعة منها قتل النفس متعمدا والشرك بالله العظيم وقذف
المحصنة واكل الربوا بعد البينة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة

وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد ومن صحيح ابن ابي عمير عنه ع قال
وجدنا في كتاب علي ع الكبائر خمسة الشرك وعقوق الوالدين واكل الربوا بعد البينة والفرار من
الزحف والتعرب بعد الهجرة ونحو صحيح المروي عنها العلل والخصال عنه عنه ع قلت له اخبرني
عن الكبائر فقال هن خمس وهن مما اوجب الله عليهن النار قال الله تع ان الله لا يغفر ان
يشرك به وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا وقال يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الاية وقال
عز وجل يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا الاية ورمي المحصنات الغافلات المؤمنات
وقتل مؤمن متعمدا على دينه وغير ذلك من الاخبار وقد عرفت مضافا الى عدم معارضتها لما في الاخبار
السابقة لندرتها وشذوذها واختلافها في تعيين الكبائر ومخالفتها لما عليه الاصحاب
بل ما قضت به الضرورة فضلا عن النصوص والفتاوى من ان الاخلال بكثير من الفرائض
والزنا واللواط وكثير من انواع الفساد من الكبائر بل بعضها ربما كان اعظم مما
سمعته في الاخبار من انه لا مزاحم لها الا ظهور بعضها في المعارضة لضعف مفهوم العدد فيها وقرب
احتمال تنزيلها على بيان اكبر الكبائر واعظم المعاصي لا لبيان المراد منها من حيث هي كما نبه عليه
ح مع الاخبار المتقدمة الدالة على انها هي ما اوجب الله تعالى عليها النار فيزيد ان على العدد
المذكور بل في جزاء الصالحين من الصحيح التصريح بذلك قال اكبر الكبائر سبع الشرك
بالله وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل اموال اليتامى وعقوق الوالدين
وقذف المحصنات والفرار من الزحف وانكار ما انزل الله عز وجل
ولعله ظاهر بعض تلك الاخبار وكذا احتمال ادخال جميع
الكبائر التي توعد الله تعالى عليها بالنار في بعض احاد العدد
المذكور في تلك الاخبار وهو الكفر الذي قيل بعدم
اختصاصه بكفر الجحود وصدقه شرعا على كفر الطاعة
وهو الخروج عن الطاعة العظمى كما نبه عليه في
حسن عبيد بن زرارة في مسائله
لجميع الافراد التي يشملها التوعد

وخبر عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله ع ان الكبائر سبع فينا انزلت وفينا جرت على غيرنا ومنا استحلت فاولهن الشرك بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حقنا فاما الشرك بالله العظيم فقد انزل الله فينا ما انزل وقال رسول الله ص فينا ما قال فكذبوا الله وكذبوا رسوله فاشركوا بالله واما قتل النفس التي حرم الله فقد قتلوا الحسين

من الله تعالى عليها بالنار ورد الرد على انقسام الكبائر بالتوجيه المذكور او

بادخال بعضها في الكفر المعدود فيها من الكبائر على ما بيناه وادخال الباقي في غيره مما عد فيها من

الكبائر ويؤكد ذلك ما سمعته في صحيح ابن مسلم من حصر الكبائر في سبع ومن جملتها ما اوجب الله

ما اوجب الله عليه النار وفي جملة الاحاديث بما بيناه يظهر انه لا معارضة في الاخبار المذكورة لما

قدمناه من الاختيار كما انه لا معارضة لها في ايضا جملة من النصوص المعددة للكبائر في عدد

افراد من دون حصرها في عدد معين كما في النصوص المتقدمة كحسنة الحلبي وخبر عبد العظيم

المشتمل على دعوى لعمرو بن عبيد عن ...

النصوص

النصوص

واثبت للحجة اختصاص الكبائر الاثم والفواحش مما سأل فقال الصادق ما اسكنك قال الاحبة اعرف الكبائر فعد ذلك الصادق احدى وعشرين معصية محتجا على عظم كل واحد منها بالكتاب المجيد وخبر الفضل بن شاذان المروي عن الرضا في كتابه الى المأمون في جملة قال واجتناب الكبائر التي حرم الله الى ان عد اربعا وثلاثين معصية اذ لا يجمع عدم دلالتها فضلا عن ظهورها فيما يخالف مضمون النصوص المتقدمة بحصرها في ... بل ... غاية ما فيها التنصيص على بعض افراد الكبائر

ثم اشكل الامر لاجل عدم وجود ... فلو فتشناه عدم وجود المصحح ... من الطاعة ... الصغائر لتحقق بحمل المعرفة على صدق الكفر على امثال هذا ... في كل معصية فبناء على صدق الكفر المعدود بمعناه الاثم ... الصغائر في الطلب داخلة في الاخبار ... من الكبائر ثم في تلك ... المعروف ... المفروضة كلامنا فيها ... لبيانه الا فيما ... المذكور ...

ولاجل الابهام وهذا لا يختص بالانحصار كما هو ظاهر مضافا الى ظهور احتمال

كون المذكور فيها اكبر الكبائر واعظمها فليس فيها بيان الكبائر من حيث هي كما هو مفروض

البحث هذا كله في توجيه الجمع بين مجموع الاخبار المذكورة وبين الاخبار المطلقة ان الكبائر

كلما اوجب الله تعالى عليها النار واما الجمع بينها نفسها بعضها مع بعض لتنافيهما وتعارضها باعتبار

حصرها في بعض في سبع وفي اخرى في خمس مع اختلافها في تحديد وتعيين هذين العددين وكذا

الجمع بين الاقوال المختلفة التي سمعتها سابقا ومن جملتها القول بكونها تسعا وعشرا او ثلاثا

عشرا وعشرين الى غير ذلك مما تقدم فلا يبعد توجيهه باختلاف مراتب الكبائر في عظم

الذنب وعدمه فالسبع اكبر من غيرها والتسع اكبر من غيرها والعشر اكبر مما عداها والاثنا عشر

والاثنا عشر اكثر مما زاد عليها وهكذا وباختلاف المقامات على انه يكون اذا ذكر لكل قوم بما يكثر فيهم
ولذا لم يذكر في الاخبار مثل القيادة والدياثة مع انهما افضح من بعض الكبائر المذكورة فيها
هنا ولكن مع ذلك كلام في القول المذكور لا بظاهره غير سليم عن الاشكال لان كثيرا من افراد المعاصي العظيمة
لم يتوعد الله تعالى عليها بالنار صراحة او خصوصا بالنار في كتابه المجيد نعم بعضها مما توعد عليه بالنار
ضمنا او لزوما وبعضها مما توعد عليه بالعقاب بغير النار ومن هنا حكي عن العلامة الطباطبائي
قدس سره في مصابيحه انه مع اختياره ما عليه المشهور من ان الكبائر هي المعاصي التي توعد الله سبحانه
عليها النار راجعنا الى ما جمعته من النصوص المستفيضة عموم الوعيد الى النار والعذاب الصريح
والضمني وانحصار الوارد في الكتاب العزيز مع فرض التعميم المذكور في اربع وثلاثين كبيرة منها
اربعة عشر فالصريح فيها بخصوصها بالوعيد بالنار الاول الكفر بالله العظيم لقوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم
الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير ذلك وهو كثير الثاني الاضلال
عن سبيل الله لقوله تعالى ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب
الحريق وقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق
الثالث الكذب على الله تعالى والافتراء عليه لقوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم
مسودة أليس في جهنم مثوى للمتكبرين وقد يقال بعدم ظهور هذه الاية في ترتب الوعيد بالنار
على محض الكذب بل على التكبر وان اتفق حصوله في الكاذبين المذكورين في الاية وهذا لا يقضي باختصاصهم
به فضلا عن قضائه بترتبه على الكذب من حيث هو كما هو المدعى وقوله تعالى ان الذين يفترون على
الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون وكانه مبني
على ان العذاب الشديد كناية عن النار ولو بدعوى [illegible] انسياقها منه في مثلها او ظهور سياقها
فيه ومن هنا يظهر اندفاع ما اورده جدي العلامة قدس سره من انه ليس في الاية الثانية ذكر النار
الرابع قتل النفس التي حرم الله قتلها قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا اليما وقال عز وجل ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان
بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا الخامس
الظلم قال الله عز وجل انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا
بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا السادس الركون الى الظالمين قال
الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار السابع الكبر لقوله تعالى فادخلوا ابواب جهنم
خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين الثامن ترك الصلاة لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك

[margin: العظيمة]
[margin: [illegible]]
[margin: ثم الينا مرجعهم]

من المصلين التاسع المنع من الزكوة لقوله سبحانه الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم و
ظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكنزون العاشر التخلف عن الجهاد
لقوله سبحانه فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم
في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون الحادي عشر الفرار
من الزحف لقوله عز وجل ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب
من الله ومأويه جهنم وبئس المصير الثاني عشر اكل الربوا لقوله عز وجل الذين ياكلون الربوا لا
يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا
واحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن
عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون الثالث عشر اكل مال اليتيم ظلما لقوله تعالى ان
الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا الرابع
عشر الاسراف لقوله عز وجل وان المسرفين هم اصحاب النار ومنها اربعة عشر ايضا قد صرح فيها
بالعذاب دون النار الاول كتمان ما انزل الله لقوله عز وجل ان الذين يكتمون ما انزل الله
من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله
يوم القيمة ولهم عذاب اليم الثاني وللمناقشة في هذه الاية مجال اذ ليس فيها ترتيب العذاب على
مجرد الكتمان بل عليه وعلى الشراء المذكور على انه يمكن كون المراد من قوله سبحانه ما ياكلون
في بطونهم الا النار اي يوم القيمة وح يكون الكذب على تقدير ما ذكره من القسم الاول الثاني
الاعراض عن ذكر الله عز وجل لقوله تعالى وقد اتيناك من لدنا ذكرا من اعرض عنه فانه
يحمل يوم القيمة وزرا خالدين فيه وساء لهم يوم القيمة حملا الثالث الالحاد في بيت الله عز
اسمه لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم الرابع المنع من مساجد الله لقوله
تعالى شانه ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان
لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم الخامس اذية
رسول الله ص لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
واعد لهم عذابا مهينا السادس السخرية بالمؤمنين لقوله عز وجل الذين يلمزون المطوعين
في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم
السابع والثامن نقض العهد واليمين لقوله تعالى الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا

قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولهم عذاب اليم التاسع قطع الرحم قال الله تعالى الذين ينقضون عهد الله
من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة ولهم سوء
الدار وقال عز وجل فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم
الله فاصمهم واعمى ابصارهم وقد يورد على هذا ان رجوع الاشارة في الآية الاولى الى الجميع على سبيل
الاستقلال غير معلوم وفيه ان ظهوره في ذلك كاف وهو حاصل كما هو ظاهر لا يخفى واورد على الآية
الثانية ايضا بخلوها عن ذكر العذاب كما هو المفروض ويمكن دفعه باستفادته من اللعن وعليه بعيد
خصوصا على ما قيل من ان المراد باللعن من الله نفس العذاب كما ورد في الاخبار فلا تغفل العاشر
المحاربة وقطع السبيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في
الحيوة الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وقد يورد عليه بامكان رجوع ذلك الى الكفر وكون الوعيد
على الامرين معا وليخرج من تامل الحادي عشر الغناء لقوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث
ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين الثاني عشر الزنا قال الله تعالى
ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا الثالث عشر
اشاعة الفاحشة قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم
الرابع عشر قذف المحصنات قال الله تعالى الذين يرمون المحصنات الغافلات لعنوا في الدنيا والآخرة
ولهم عذاب عظيم واما منها ستة فلا يستفيد من الكتاب العزيز ويدل النص عليها ضمنا ولزوما
الاول الحكم بغير ما انزل الله تعالى قال الله عز وجل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
الثاني اليأس من روح الله عز وجل قال الله تعالى ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من
روح الله الا القوم الكافرون الثالث ترك الحج قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين الرابع عقوق الوالدين قال الله تعالى
وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا مع قوله وخاب كل جبار عنيد من ورائه جهنم ويسقى من
ماء صديد ~~وقوله تعالى واما الذين~~ وفيه انه كان الاولى عد مطلق التجبر المتناول للعقوق بمعونة الآية
الاولى من القسم الاول وهو ما صرح بالوعيد فيه بالنار ثم ~~وقوله تعالى واما الذين~~ الخامس الفتنة
لقوله تعالى الفتنة اشد من القتل السادس السحر قال الله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين
على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل

وقوله تعالى واما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق م

هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به
من احد بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم
ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون هذه
جملة الكبائر المستنبطة من الكتاب العزيز بناء على المختار في معنى الكبيرة وهي اربع وثلثون وعينه
ايضا في اثناء كلامه السابق وقد جاء الوعيد بالنار في الكتاب العزيز في اشياء اخر كالشرك
والنفاق والجحود والجدال في الله والتكذيب بايات الله والمحادة مع الله ومشاقة الرسول
وانكار المعاد وحشر الاجساد والمرجع في ذلك الى الكفر وقد سبق ذكره وكذلك المعصية والخطيئة
والذنب والاثم وامثالها وهذا امر بعابيه وقد عرفت ان الوعيد عليها لا يقتضي كونها كبائر
وقد يتعقب الوعيد في الايات خصالا تجمع واوصافا متعددة لا يعلم انها المجموع او للاحاد
فلهذا طوينا ذكرها انتهى كلامه طاب ثراه وفيما اختاره على التقسيم المذكور المخالف لظاهر كلام اهل
القول المزبور الذي يدعي انه من التعسف والتكلف نظر واضح لاقتضائه ان ما عدا العدد المذكور
المنطبق على التحديد المزبور بالتوجيه السابق من الصغائر التي تفترق عن الكبائر باموره صريح
واحكام معينة كعدم قدحها في العدالة من حيث هي الا مع الاصرار عليها ووقوعها مكفرة باجتناب
الكبائر فلا يجب التوبة عنها ونحو ذلك لكن من جملة ذلك اللواط وشرب الخمر وافطار يوم من شهر رمضان
وشهادة الزور ونحوها فيلزم كونها من الصغائر التي لها الاحكام المذكورة وهذا مما ان
من السقوط وكيف يجتمع العدالة مع اللواط الحاصل من العدل الشاهد قبل اداء الشهادة بزمان
قليل بل هذا مما يحيطه طبع من مارس الشرع وانس به كما لا يخفى ومما يكاد يدين بذلك ملاحظة
طريقة اهل الرجال فانهم حيثما تهم يتكلمون ينفون عدالة الراوي الشخص بما هو ادون من
تلك المعاصي بكثير كما يعرف بالمراجعة مع ان ذلك مما يوجب اغراء العباد في اغلب المعاصي لان
المكلف لا يزال ما يستحق العقاب عليه من الذنوب مع عدم ترتب عليها غالبا وقد يورد على كلامه
ايضا بانه يرده ما في رواية ابن ابي يعفور السالفة ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج
واليد واللسان ونحو ذلك وبان في كثير من النصوص عد اشياء من الكبائر مع عدم
اندراجها في التقسيم العدد المذكور واندراجها في الضابط المزبور لان المراد توعد الله عليها
بالنار ولو يجب معرفة الامام ع وما يصل اليه والى لنا الوصول الى ما يصل اليه والاطلاع على ما
ضبطا عليه فربما القصور ساوجهل الحكم بانه كبيرة مع عدم العلم ظاهرا بوجه كونه مما توعد الله عليه

ولتنظر في بعضها بحاله م

انه تعم بان آية الكتاب العزيز كما يرشد الى ذلك ما في حسنة عبيد بن زرارة حيث بين له كون
ترك الصلوة من جملة الكبائر بدخوله في الكفر مع ثبوت التوعد عليهما بالنار في الكتاب بقوله تعم
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وبان المعلوم اختصاص ع لذلك وبانه يرده قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق فان
الاشارة فيه لكونه جعلناها راجعة الى الاخير فقط فقد حكم معها بالفسق وهو ضد العدالة وبان
كثيرا من المعاصي قد توعد عليها توعدا شديدا في السنة وعلى ما ذكره يلزم كونها من الصغائر
الا مع لحوق الاصرار بها فتكون من الكبائر وح يحمل ذلك على هذا او على صدورها من مرتكب
الكبائر وهذا مما لا وجه له اذ لا دليل عليه وبان في خبر عبد العظيم كما عد شرب الخمر من الكبائر
معللا له بان الله تعم نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان وكذا ترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله معللا
بقول رسول الله ص من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله فاستدل ع
على كونه من الكبائر بما ورد من التهديد عليها في السنة وبان الاصرار على الصغائر من جملة الكبائر
كما حكي الاجماع عليه ويمكن الخدشة في الكل اما الاول فبان الرواية المذبورة متضمنة على اجتناب
الكبائر قطعا اذ لا يعتبر في تحققها مع العلم بانه مفهوم العدالة اجتناب الصغائر ايضا والمتيقن كونه من
الكبائر ما ذكره باعتراف الخصم واما غيره فمحل البحث فتدبر وافهم واما الثاني فبانه لو ان يلزم
بطرح النصوص المذكورة لعدم مقاومتها للنصوص السابقة المعتضدة بامور كثيرة منها الاجماع
الظاهر فهي ارجح منها بوجوه والتوجيه الذي ذكر بعيد بل ساقط لان النصوص في معرض
تفهيم السائلين وتعليمهم بحيث يعرفون ما الكبيرة من غيرها ويفرقون بينها وبين الصغيرة
وعلى الوجه المذكور لا يتم ذلك واما الثالث فبان اقصى ما في الاية الحكم بالفسق الذي هو عبارة
عن الخروج عن طاعة الله الذي لا اشكال في تحققه بفعل الصغائر فتامل واما الرابع فيعرف
ما فيه مما بيناه في الثاني وكذا الخامس فتامل في ذلك كله وقد يوجه كلام العلامة المزبور بامكان
التزام تعدية الكبيرة الى كل ما دل الدليل المعتبر على كونه من الكبائر وان لم يندرج في عنوان كل ما توعد الله عليه
بالنار وليسلم من جميع ما سمعته من الايرادات الا ان هذا التوجيه ضعيف وخروج عما هو الغرض في
محل البحث الذي هو بيان ضابط به تمتاز الكبيرة عن غيرها لان كل ما لم يكن من الكبائر كان من

الصغائر لاصالة المعلومية عدم الواسطة ولكن مع ذلك حكى عنه قدّه التوقف في اندراج بعض الاشياء
الواردة في السنة في اسم الكبيرة مع عدم دخولها في الضابط المذكور فهذا منه يعطي تأملاً في القول بالعنوان
المتقدم ولمّا ما ذكره في اخر كلامه فاورد عليه جدي العلامة اعلى الله مقامه وتبعه استادنا النهاية قدّس
الله سرّه في شرحه على اللمعة بانه يخالف المقتضى شرطية اجتناب الكبيرة في تحقق العدالة اذ الواجب حينئذ اعتبار ما علم كونه
من الكبائر وما احتمل فيه كونها منها كي يمكن الحكم بها وانما يصح على فرض كون ارتكاب الكبيرة مانعا
عنه ذلك م ذلك لانه ينفى بالاصل حتى يعلم والظاهر عدم وروده عليه لعدم اندراج المشكوك فيه في ضابط الكبيرة
اعني ما توعد عليه بالنار كما هو مختاره فلا يلحقه حكمها المرتب عليها كوقوعه مكفرا باجتنابها على ما
هو صريح الاية وغيره فكل ما علم ذلك فيه كان من الكبائر البتة وكلما لم يعلم سواء علم عدم ذلك
فيه او شك فلهذا فلا يحكم عليه بكونها بل يحكم عليه بكونه من الصغائر اذ لا واسطة قطعا وفرضا وعلى
هذا فالمناط في الحكم بالعدالة عدم اجتناب الكبيرة المعلوم اندراجها في الضابط المذكور ولا يقدح
في ذلك ارتكاب ما يحتمل الاندراج فيه واقعا وان لم يعلم ظاهرا كما لا يخفى وقد تفطن جدي طاب
ثراه لبعض ما بيناه بعد ذلك والحمد لله على التوفيق فلا تغفل لكنه ذكر بعد ذلك انه لا بد اما من
القول بالضابط المذكور مع ارادة معرفة الائمة عليهم السلام بكيفية ذلك ووجه استفادته من الكتاب
المجيد او فهم التوعد لكونه في الكتاب او السنة او تنزيل التزييف على تحريم كونه اكبر الكبائر لا مطلقا
الكبيرة والى كلا في كلمة الاخبار المتقدمة اشارة فلاحظ وتظهر ما فيه مما عرفته سابقا ثم انه قد وجه
ايضا توجيها لكلام العلامة المتقدم ذكره بامكان التزام انقداح العدالة بما عدا الكبائر ايضا
لكن لا في الجميع بل في البعض وعدم وقوعها مكفرة باجتنابها واحتياجها الى التوبة عنها وليس هناك
ما يدل على تكفيرها جميعا وهذين الحكمين في الكبائر خاصة ويدفع بان كلام من قال بانقسام
الذنوب الى صغائر وكبائر قائل بذلك وانما لا يقول به بعض من قال بكون جميع الذنوب في
قسم واحد وهو الكبائر كابن ادريس حيث التزم بان مطلق الذنب وان قدح في العدالة الا انها
تعود وتتحقق بالتوبة الممكنة عن كل منها مع ان التوجيه المذكور ينفي لغرض ... على النظم
لان مقصوده بهذه المقدمة العظيمة حتى انه ربما يظهر منه تصحيح القول من اول الامر وحصرها انطبق
عليه الضابط السابق اعني التوعد بالنار في اربعين او نيف واربعين منها مستفادة من الكتاب والسنة

[illegible] ... من الاحكام الجليلة ... [illegible]

وستة مستفادة من السنة ترتيب ذلك ونظيره عليه هذا اكثر في الكلام على الاقوال المعروفة لدى

متقدمي الاصحاب وهناك ايضا اقوال اخر لمتاخريهم احدها ما ذكره الشهيد قدس في الروضة

حيث عرف الكبيرة بما توعد عليها بخصوصها في الكتاب او السنة وعد وجلا وافرد خمس افرادها

الى ان قال بعد المتوعد على ذلك كله وغيره ثانيها ما ذكره الشيخ الاكبر طاب ثراه في كشف الغطاء

من ان الكبيرة ~~كل معصية عظيمة عند اهل الشرع~~ ما عده اهل الشرع كبيرا عظيما وان لم يكن كبيرا في نفسه

كسرقة ثوب ممن لا يجد غيره مع الحاجة والصغيرة ما لم يعد و كسرقته ممن يجده قال في تقريب ذلك

على ما حكى عنه انه كما لا يخفى على العرف العام الفرق بين العيب الكبير والصغير والمتوسط والمعصية الكبيرة والصغيرة

في حق الموالي والمتوسطة والطاعات الكبرى في حقهم والصغرى والمتوسطة كذلك غير خفي على اهل

الشرع بممارسة الادلة الشرعية والعقلية الفرق بين الحسنة والسيئة الصغريين والكبريين

والمتوسطتين وقد وافقه في مختاره استادنا الفهامة اعلى الله مقامه في مشكوته وتسمع انشاء الله ما ذكره

في توجيهه ثالثها ما اختاره جدي العلامة طاب ثراه من ان الكبيرة باقية على معناها الاصلي

وان المراد بها هنا كل معصية عظيمة في نفسها الا من جهة العصي قال ويعرف ذلك اما من ورود

الاخبار بانه كبيرة والذي يحصل منها بعد الغاء مفهوم العدد في بعضها او حمله على معنى لا ينافي المعلم

كالاكبرية ونحوها اربعون كما اعترف به العلامة المزبور أ الكفر بالله ب انكار ما انزل الله ج

الياس من روح الله تعه د الامن من مكر الله ع الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء صلوات

الله عليهم وعن رواية مطلق الكذب و المحاربة لاولياء الله ز قتل النفس التي حرم الله ح معونة

الظالمين ط الركون اليهم ى عقوق الوالدين يا قطيعة الرحم يب الفرار من الزحف يج التعرب بعد الهجرة

يد السحر يه شهادة الزور يو اليمين الغموس يز نقض العهد يح تبديل الوصية ك اكل مال

اليتيم ظلما كا اكل الربا بعد البينة كب اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به كج اكل

السحت كد الخيانة كه الغلول كو وعن رواية مطلق السرقة كز البخس في المكيال والميزان كح حبس

الحقوق من غير عسر كط الاسراف والتبذير ل الاشتغال بالملاهي لا القمار لب شرب الخمر لج

الغناء لد الزنا له اللواط لو قذف المحصنات لز ترك الصلوة لح منع الزكوة لط الاستخفاف

ما اختاره شيخنا قده في النصوص من ان الا الصغيرة هي المعصية التي علم الشرع سهولة الخطب فيها في نظر الشرع وان ما عداها كبيرة قال ومنه يظهر ان الاصل فيما علم تحريمه ان يكون كبيرة ما لم يثبت خلافه لانعام

بالحج لعدم ترك شيء مما فرض الله ثم الاصرار على الذنوب وما يتوعد الله عليها في الكتاب او السنة
صريحا او ضمنا كما تقدم او من غير توعد ولكن شدد على الفعل او الترك تشديدا اعظم من التوعد
بالنار كالبراءة منه ولعنه وكونه كالزاني بامه مثلا ونحو ذلك مما يعد لعظمه ازيد من التوعد
بالنار بعد فرض انه معصية او ما يعظم عظمته في نفوس اهل الشرع وان لم ينص على غير النهي عنه ثم ان
الفرق بين هذا القول وسابقه على ما صرح به جدي طاب ثراه ان ما ثبت كونه من الكبائر بدلالة الاخبار
يلتزم به على هذا القول كان المراد بالضابط المذكور بعد انتفاء ذلك فهو حينئذ ضابط لما جهل حاله كتابا
وسنة بخلافه على القول السابق فان المدار على ذلك الضابط مطلقا فيما سمعت فلا يلتزم حينئذ بكونه
من الكبائر مع عدم صدق الضابط عليه ولا يلتفت الى دلالة الاخبار المخالفة لمقتضاه وعلى كل حال
فيرد على القول المتقدم امور الاول ان مقتضاه عدم كثير مما دلت النصوص المعتبرة على انه من جملة الكبائر وهو
كثير بل غالبها مما ثبت توعد الله تعالى عليه بالنار الثاني انه ان اراد باهل الشرع العوام منهم ففيه انه لا
عبرة بهم اذ قد يعدون ما علم من الشرع كونه من الصغائر كبيرا عظيما وكذا العكس وان اراد بهم العلماء
منهم ففيهم كما ترى بين قائل وفاعل وان اراد بهم الجميع ففيه انهم قد يستعظمون بعض الذنوب مع الغفلة
عن هذه المسألة فيعرفان اسباب الاستعظام وجهاته مختلفة بالنظر الى ندرة وقوعه [illegible]
او ترتب مفاسد اخر عليه وكثرته وتعادله ونحوهما وقد يدفع هذا بان مراده كما صرح به فيما بعد
من كلام اهل الشرع ولو عوامهم الممارسين لطريقة الشرع المستأنسين بادلته العارفين باحوال الذنوب
وكيفياتها فان مثل هؤلاء لا يقع منهم الاستعظام الا ما هو عظيم عند الشارع وان لم نطلع على ذلك
فالظاهر ان العظمة عندهم وعدم المسامحة فيه وعدم وصف فاعله بالتقوى ونحو ذلك كونه ناشئا
عن دليلهم ووجه دينهم كالاجماع وعلى هذا يرتفع الاختلاف بين القولين المذكورين ويكون مآلهما
واحدا فتامل جيدا هذا واصحابنا قدس الله سرهم اختلفوا في ان الذنوب هل فيها صغائر ام انها كلها
كبائر وانه كان كل منها بالنظر الى الاكبر صغيرة وبالنظر الى الاصغر كبيرة كالقبلة بالنسبة الى الزنا فانها
صغيرة كما انها بالنسبة الى النظر بشهوة كبيرة فالمحكي عن جماعة من قدمائهم كالمفيد وابن
البراج وابي الصلاح والشيخ في العدة وابن ادريس والمحقق الطبرسي الثاني نظرا الى اشتراك
الجميع في مخالفة الامر والنهي بل عن ظاهر الاخير منهم دعوى الاتفاق على ذلك حيث انه بعد حكايته

الذنب [illegible]

بسم الله تعالى شانه

حكاية هذا القول قال والى هذا ذهب اصحابنا رحمهم الله فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها اكبر
من بعض وليس في الذنب صغيرة انما يكون صغيرة بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه
اكثر واظهر من هذا الكلام ما في السرائر فانه بعد نقل ما ذكره الشيخ ره في ط من ان العدل
ان كان مجتنبا للكبائر ومواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله الى ان قال وانما اعتبرنا
الاغلب في الصغائر لانا لو قلنا انه لا يقبل شهادة من واقع اليسير من الصغائر ادى ذلك
الى ان لا يقبل شهادة احد لانه لا احد ينفك من مواقعة بعض المعاصي قال وهذا القول لم يذهب
اليه ره الا في هذا الكتاب ولا ذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة
الى غيرها الى ان قال ولا شك ان هذا القول تخريج لبعض المخالفين فاختاره شيخنا هيهنا ونصره
او اورده على جهته ولم يقل عليه شيئا لان هذا عادته في كثير ما يورده في هذا الباب والمحكي
عن الشيخ في عدة وابن حمزة والفاضلين وجمهور المتاخرين الاول بل عن مجمع البرهان ما يشعر
بدعوى الاجماع عليه لنسبته الى العلماء ولا بد من حمله على ارادة المتاخرين لمعروفية الخلاف
بين القدماء كما عرفت وكذا ما عن الصيمري من نسبته تعريف الكبيرة بانها ما توعد الله عليه
عليها بالنار والى الاصحاب مشعرا باتفاقهم عليه وهذا القول هو الاظهر للنصوص الكثيرة المخصصة
للكبيرة ببعض انواع الذنوب والمفصلة للكبائر واعدادها والواردة في ان ثواب بعض الاعمال
مكفر للذنوب الا الكبائر وظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم الاية فانه دال على عدم كون الذنوب كلها كبائر كما هو مدعى الخصم ومثله قوله تعالى
الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ونحوهما واظهر منهما قوله سبحانه وتعالى ويقولون
يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الاية وظواهر جملة من الاخبار
منها ما ورد ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر ومنها قول الصادق ع من اجتنب الكبائر كفر الله
عنه جميع ذنوبه وذلك قوله تعالى ان تجتنبوا الاية ومنها ما عن الصادق ع انه سئل عن قول الله عز وجل
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هل تدخل الكبائر في مشية الله تعالى قال نعم
ذاك اليه عز وجل ان شاء عذب عليها وان شاء عفى ومنها ما عن النبي ص انما شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي ومنها ما عن الصادق ع ان الله عز وجل لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
او الكبائر منها كما هو مقتضى اطلاقها وانضمام المنحرفة لها كما ستسمعها انشاء الله تعالى

لمن يشاء الكبائر فما سواها قلت دخلت الكبائر في الاستثناء قال نعم ومنها ما عن ع ايضا شفاعتنا
لاهل الكبائر من شيعتنا واما التائبون فان الله عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل
وهو ظاهر بقرينة المقابلة في ان ما تاب عنه المذنب ليس من الكبائر الى غير ذلك من الاخبار وربما
يشهد للقول الاخير جملة من الروايات الدالة على ان كل معصية شديدة وعلى ان كل معصية
قد توجب لصاحبها النار وعلى التحذير من استحقار الذنب واستصغاره ونحو ذلك وقد يؤيد
بقول الصادق ع في رواية عبد الله بن سنان لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وبقول
النبي ص لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كبر في اعينكم
فانه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ولا يخفى عليك ما فيهما من القصور سندا
ودلالة وعددا فلا قابلية لها للمعارضة الاخبار المتقدمة سيما مع اعتضادها بالوجوه الاعتبارية
وهو انه لو كان كل ذنب كبيرة لزم صدقها على اصغر الذنوب الذي لا اصغر منه وصدق الصغيرة على
جملة من افراد الكفر وهذا خلاف الضرورة كذا ذكر الاستاذ الجواد قدس سره ولعله لا يخلو من نظر لان
مدعى الخصم ان الكبيرة اسم لمطلق المخالفة لا اراداته تعم او نقيم بهذا مما لا باس به لو كان هناك دليل
ناهض عليه فالمهم اللازم مطالبته بما يدل على ذلك وكما صدق الصغيرة على كثير من افراد الكفر لا
باس بالتزامه لان المفروض صدق الكبيرة عليها وان فرض صدق الصغيرة عليها ايضا بالنسبة الى ما
فوقها من المعاصي كما هو واضح لا يكاد يخفى ولكن مما ثان والكلام فيما يلزم على القول المذكور ظاهرا
من اعتبار اجتناب سائر الذنوب في العدالة اذ اجتناب الكبائر معتبر فيها قطعا فيلزم عدم
تحقق العدالة الا في المعصوم اذ ما من احد غيره الا وهو مرتكب لذنب ما وكيف يجمع هذا مع شدة
الحاجة الى العدالة وسهولة امرها على ما يظهر من الاخبار بل طريقه علمنا ائمتنا الاخيار فينسد باب
الوصول اليها بالكلية وهذا امر كالمحال وقد يدفع من وجوه احدها ما ذكره الحلي في السرائر من
ان المكلف قادر على التوبة من الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة مما يتعذر على
انسان دون انسان وهذا النظر واورد عليه اولا انه يعتبر في التوبة العزم على عدم المعاودة وهو
غير ممكن او غير متيسر لان الانسان لا ينفك من الوقوع في بعض المعاصي غالبا ومن عرف
حاله وحال غيره كيف يتحقق في حقه العزم على ترك المعصية ابدا كما هو المفروض واعتبار صدق

[illegible]

صدق التوبة وثانيا انه يعتبر في التوبة ان يعرف من حال المذنب الندم الباطني ولا يكفي فيها مطلق الاستغفار

واظهار الندم وربما لا يحصل ذلك الا بعد مضي زمان يفوت معه الغرض المقصود من الاشهاد

فلم يتم التخلص من الاشكال بالطريق المزبور وفي الاول نظر لان مقتضاه عدم امكان التوبة مع

ان وجوبها اتفاقي على الظاهر كما في الذخيرة وايضا فثبوت النهي عن جميع مطلق المعصية معلوم او

يمكن ان يقال لان القائل بوجوب التوبة يخصها بالتوبة بالكبائر لامكان العزم على عدم العود

الى ارتكابها بخلاف الصغائر نعم لا يتخلص عن اشكال ثبوت النهي عن صغائر الذنوب ايضا

هذا مما لا يجامع مع [عدم] امكان العزم على عدم المعاودة مضافا الى ان القائل اعتبار الامر المذكور

في التوبة ليس باجماع اذ القائل بعدم الاعتبار جماعة من العلماء كما قيل وثانيها انه يمكن ان

يكون مرادهم بالعدالة اجتناب اكبر الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر اصغرها بحيث متى عن

له ذنبان اكبر واصغر ترك احدهما الاول ولم يصر على الاصغر الثاني وربما يؤيد ذلك بان المتاخرين

ما ذهبوا الى كون العدالة عبارة عن اجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر لا لاجل انقسام

الذنوب بعضها الى هذين القسمين من دون عدم استلزامه لذلك ولكون الكبائر مكفرة للصغائر

اذ يمكن الالتزام بالتكفير مع قدحها في العدالة لان استحقاق العقاب بفعل الصغائر امر ثابت

لا محالة فقد يكون هذا هو القادح في العدالة لا وقوع العقاب بفعلها وانما ذهبوا الى ذلك لدلالة

ظواهر النصوص على عدم اعتبار ما يزيد على ذلك في مفهوم العدالة وهذا لا ينافي القول بان الذنوب

كلها كبائر اذ يخص المعتبر في العدالة بما عدا المسمى بالصغائر عند المتاخرين هذا ولكن في الذخيرة

الحكم بضعف الوجه المزبور وكانه وجهه ان تاويل الكبائر المذكورة في تعريف العدالة بالاكبر بعيد وخروج

عن الظاهر يحتاج الى شاهد وليس وثالثها ان يقال انه لا هل القول المذكور تخصيص ما يعتبر

اجتنابه في تحقق العدالة ببعض انواع الذنوب وهو ما خص باسم الكبيرة عند اهل القول الاخر

كالقتل والزنا وعقوق الوالدين ونحو ذلك فهذا قادح في العدالة مطلقا وما عداه انما يقدح مع الا

والاكثار والا فلا قدح وان سمي كبيرة ايضا ببعض الاعتبارات قال في الذخيرة بعد ذكره ذلك

ولعل هذا الوجه اقرب الى التحقيق وانسب الى الضبط وهو حسن ورابعها ان يقال ان القادح

في العدالة عندهم ارتكاب الذنوب بحيث لا يصدق عليه اسم الورع والتقوى عرفا وهذا يتفاوت

بحسب الاوقات والاحوال وانواع الذنوب فرب نوع منها قليله كثيره في القدح مثل القتل ورب

وانما اعتبار العزم المذكور

ثم ان دعوى بلوغ وجود العدل بالمعنى المذكور [illegible] بنا فيه الى الحاصل من النظر في احوال الناس فانه لا يتخلص احد منهم عن مطلق المعصية اذ لا يلزم من هذا ان يحكم بكونه في غالب الاحوال في جميع الاوقات بحيث ان يتخيل الذي ظاهره الستر والعفاف باجتناب الكبائر وفعل الطاعات للصغيرة مع عدم بتوبته عنها وعدمها بل الظاهر ان هذا واقع المنع خصوصا والظاهر خلافه في كثير من الناس

نوع منها كثيرة كقليله في عدم القدح مثل المعاصي التي لا ينفك عنها الناس غالباً وانما ينفك عنها
ابدال العدول في التقوى المتناهون في الاخلاص وان صح اطلاق الكبيرة عليها بالنظر الى ما هو اصغر
منها خاصة انه يقال انما يقدح في العدالة عندهم الاكثار من الذنوب والتظاهر بها وعدم
المبالاة بحيث لا يظهر فيه اثر التقوى والورع عن محارم الله تعالى فلا يتوجه فيها مطلق الذنب فلا
اشكال واوجه الوجوه ما اختاره في الذخيرة كما يظهر بالتأمل فلا تغفل ثم انه قد يحتمل انه لا كبيرة
عند القدماء ايضاً نظراً الى اشتراك الذنوب جميعاً في صدق الكبيرة ولكنه غير محتمل اما اولاً فلانه
يمكن ان يقال ان الاكثر من الذنوب يكون مكفراً لارتكاب الكبيرة منها فتم وعليه يحمل الاية فتم
واما ثانياً فلان مرادهم من كونها جميعاً كبائر استحقاق العقاب عليها وانه لم يقع بعد اجتناب
بعضها دفعاً للمعتزلة حيث قالوا على ما يظهر من المنقول عنهم انه لا يحسن المؤاخذة على الصغائر
مع اجتناب الكبائر وفي كلام العلامة الطبرسي شواهد على ذلك كقوله فيما حكي من عبارته
وانما يكون صغيراً بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر وقوله بعد التبيان المتقدم
في عبارته الاولى ان المعاصي كلها كبائر من حيث القبح[2] بل وقوله ايضاً بعدها وهذان القولان
متقاربان بين بينهما القول المذكور والقول الاخر المذكور قبله وهو ان الكبيرة كل ما اوعد
الله عز اسمه عليه في الآخرة عقاباً او اوجب فيه في الدنيا حداً لان وجه تقاربهما انما هو اشتراكهما
في استحقاق العقاب والاحباط المعاصي قد اوعد الله عليها النار ويقوله عز من قائل ومن يعص
الله ورسوله الاية فتأمل جيداً وربما قيل ان المستفاد من كلمه ارادة الرد على ما حكاه عن
المعتزلة من تنزيل خطيئة آدم ع على الصغيرة فيظهر منه ان مرادهم من الصغيرة ما لا يستحق فاعلها
الذم والعقاب والصغيرة بهذا المعنى متفق على انتفائها فان جميع المعاصي عندهم جميعاً بناءً منهم
مجمعة في استحقاق الذم والعقاب فلاحظ وتدبر جيداً واما بيان معنى الاصرار فنقول
اما معناه لغة فهو الاقامة على الشيء وعدم الانتهاء عنه كما عن الجوهري اصر على الشيء
اقام ودام وعن ابن الاثير اصر على الشيء يصر اصراراً اذا لزمه وداومه وثبت عليه قال واكثر ما
يستعمل في الشر والذنوب ونحوه عن الكافي وعن المصباح اصر على الامر لزم قال في الذخيرة وقريب منه كلام
ابن فارس في المجمل واما معناه المراد منه شرعاً فاختلفوا فيه على اقوال ثلاثة فقيل ان الاصرار على

[2] وقوله ان الاحباط قد دل الدليل عندنا على بطلانه واذا بطل ذلك فلا معصية الا ويستحق فاعلها عليها الذم والعقاب

في الصحاح

على الصغائر عبارة عن الاكثار منها ولو في الانواع المتعددة واخر خصه بالاكثار من نوع واحد
وعليهما مرجع الاكثار الى العرف ونقل الشهيد بعدم التوبة ورابع انه التكرر المتعلق بالبال
بالذين وفي قواعد الشهيد طاب ثراه ان الاصرار على قسمين فعلي وحكمي فالفعلي هو الدوام
على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنس الصغائر بلا توبة والحكمي هو الدائم
العزم على فعل صغيرة بعد الفراغ منها قال في الذخيرة وهذا ما اقتضاه جماعة من المتأخرين
اقول ومقتضاه ان فعل الصغيرة مع عدم خطور التوبة ولا العزم على العود غير قادح في
العدالة لخروجه عن مفهوم الاصرار ولا خفاء في ان الاقوال المذكورة كلها لا تنطبق على معناه
اللغوي الذي هو الاقامة والثبات واللزوم والمداومة على اختلاف في تعابيرهم عنه والظاهر من
ذلك ارادة الاقامة على الشيء من دون ندامة بحيث كلما عرض له وتعلقت به ارادته ولا مانع من
تعقب الفعل ولم يرتدع للخوف من الله جل شانه وعلى هذا فلا يشترط فيه التكرر وغلبة الوقوع
كما هو مقتضى القول الاول ولكن كما انه لا يكفي فيه مجرد عدم التوبة ولو مع عدم العزم على العود
كما هو مقتضى القول الثالث ولذا قال في الذخيرة انه ضعيف وهو كذلك وان شهد له خبر جابر
عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب
الذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار والمروي من طريق العامة عنه صلى الله عليه وآله
ما اصر من استغفر ويؤيدين بما حكي عن جماعة من المفسرين في تفسير قوله تعالى ولم يصروا على ما
فعلوا ان المراد بالاصرار الاقامة على الذنب بعدم التوبة والاستغفار لكن الجميع كما ترى بعد
معلومية ضعف السند واضعف منه المؤيد المذكور مع ان المجدي انما هو الدليل كما لا يخفى ثم قال انه قد يريد
ولعله انه لم يثبت للاصرار المستعمل في خطاب الشارع معنى جديد لم يرد به ولا مراد شرعيه وانه
باق على معناه الاصلي الذي قد عرفته ولا شك في صدقه على المداومة والاكثار من نوع واحد
من المعاصي اذ هو الفرد المتيقن من افراد ذلك المعنى بل ربما الظاهر صدقه ايضا على فعل الصغيرة
مع العزم على العود بعده كما يظهر اختياره من جماعة منهم الشهيد قدس سره كما سمعت وجدي العلامة
اعلى الله مقامه في جواهره ثم ينبغي القطع بعدم صدقه على المداومة والاكثار من انواع شتى من الذنوب
كما هو ظاهر الفاضلين في الشرائع والارشاد والقواعد حيث قيدوا العدالة بالاصرار على

ونظر من صاحب الذخيرة اختياره

التأمل

قد يريد به مع المذكور في الحاصل الاقوال المذكورة والذي يظهر

الصغائر ثانية الاغلب وفي محكي التحرير ودعوى الاصرار على الصغائر او الاكثر منها خلاف ما قاله المحقق
السبزواري في الذخيرة ضرورة ان ظاهر ما سمعته من كلام اهل اللغة اعتبار اتحاد نوع الذنب
في مفهوم الاصرار وما يقال من ان الاصرار على جنس المعصية الحاصل في الفرض المذكور كاف
في صدق الاصرار عليه فتعسف لا يخفى لكن يهون الخطب ان المهم تحقيق قدحه في العدالة وعدمه
ولا يجب تنقيح دخوله تحت معنى الاصرار لغة وعدم دخوله وهو قادح في العدالة اتفاقا
كما صرح به الفاضل في محكي تحريره حيث قال واما الصغائر فان داوم عليها او وقعت منه في
اكثر الاحوال ردت شهادته اجماعا انتهى وفي الذخيرة حكاية نفي الخلاف في قدحها فيما
بينهم بل الحكم ايضا ان العزم على الصغيرة بعد فعلها كذلك لما بيناه من معنى الاصرار لغة وفي دعوى
لكونه في الذخيرة مع الاعتراف باندراجه في مفهوم الاصرار لغة ان في قدحه تأملا ان لم يكن اتفاقا
قال في صحيح عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام سألته عن امام لا بأس به في جميع اموره عارف غير انه يسمع
ابويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما اقرأ خلفه قال لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا اشعار

يغضبهما

بالعدم اذ الظاهر ان اسماع الكلام المغضب للابوين معصية ولا يخفى ما فيه فان الاصرار
من جملة الكبائر قطعا لوروده في بعض الاخبار السابقة بل عن مفتاح الكرامة حكاية الاجماع
عليه ولم افهم وجه الاشعار المزبور اذ لا ظهور فيها في عزم الامام المسؤول عنه على العود بعد
الفعل فتأمل ولا تغفل

ثم انه يرد هنا اشكال في انه
يعتبر في صدق الاصرار عدم التوبة عن
المعصية التي فعلها فالعاصي اذا تاب عن
معصيته السابقة ثم عصى ثانيا وهكذا مرات
عديدة لم يتحقق الاصرار وان لم يتسع ... [illegible]
على العود اليها فالظاهر صدق الاصرار عرفا بل ولغة كما عرفت اتفاقا
من غير فرق في ذلك بين كون العزم على العود متحققا حال ... [illegible]
او متجددا بعده قبل التوبة عنها وان عزم على العود الى معصية اخرى مع تحققه في زمان فعل
المعصية الاولى فالظاهر تحقق الاصرار ايضا واما ان كان مع تجدده بعد الفعل وقبل التوبة

[illegible] عن الحاج ... [illegible] سلمه الله ...
تحف العقول ... ان الاصرار على الذنب ... [illegible]
... القوم الخاسرون ... [illegible]
ولا يامن ... من الكبائر حيث عد منها الاصرار على صغار الذنوب
على كونه ... [illegible]
... [illegible]

التوبة لم يصدق عرفاً فان كان الظاهر من الاخبار الصدق وانه لم يعزم على الفعل اصلاً مع عدم الفعل
فلا اشكال وان حصل الفعل مع عدم بلوغ حد الاكثار فلا اشكال لا يقدح العزم واما لو حصل
مع البلوغ حد الاكثار على وجه يسمى عرفاً اصراراً فلا اشكال الا في تحقق المعنى العرفي دون اللغوي
كما بيناه ~~[illegible]~~ واما العزم المجرد عن الفعل اصلاً فالظاهر عدم صدق الاصرار على المعصية [illegible]
في ادلة الاصرار على العزم لا على المعصية واما بيان معنى المروة فنقول في ضبطها جملة اقوال متقاربة
كالقول بانها عبارة عن صيانة النفس عن الادناس وعدم شينها عند الناس وكالقول بانها
التحرز عما يسخر بالشخص ويضحك وكالقول بانها السير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه وغير ذلك
والمشهور ان المراد بها اتباع محاسن العادات واجتناب مساويها من الامور التي تؤذن
بخسة النفس ودناءة الهمة وعدم المبالاة مطلقا عند اهل العرف سواء كانت من الصغائر التي
التي تقع مكروهة او غير محظورة في الاصل ولو مكروهات كالاكل في الاسواق والمجامع في اكثر البلاد مع عدم الاضطرار
والبول في الشوارع وقت سلوك الناس وكشف الرأس في الجامع وتقبيل امته وزوجته في المحاضر
ولبس الفقيه لباس الجندي والاكثار من الحكايات المضحكة والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب
له ونقل الماء والاطعمة بنفسه ممن ليس اهلاً لذلك اذا كان عن شح وظنة ونحو ذلك مما
لا يجري على ضابط واحد بل يختلف باختلاف الاشخاص والبلدان والاحوال والازمان فكل
من سلك مسلكاً يناسب حاله بحسب مكانه وزمانه [illegible] خلقاً لم يكن ذا رقة ومتى
خالف ذلك بحيث على وجه يؤذن بالخسة والدناءة انتفت عنه لكن ذكر جماعة من الافاضل
منهم العلامة البغدادي في عصره ان اتفاق ما ينافي المروة في بعض الاحيان غير قادح في العدالة بحيث لا يكون عن ملكة
معللاً لربانه لا يؤذن بالخسة والدناءة وهذا الكلام بظاهره يوهم اجتماع المروة وعدمها
لان مجرد صدور ما ينافي المروة مستلزم لانتفائها به والا لم يعد منافيا لها فاللازم [illegible] انتفائها
بعد ذلك وقد تقدم انفا ما يعرف منه تحقيق ذلك فلاحظ وتدبر وعلى كل حال فلا يقدح في العدالة
ارتكاب الصغائر مع عدم الوصول الى حد الاصرار للتكفير وكذا ترك المندوبات باسرها الا ان
يبلغ مرتبة [illegible] بقلة المبالاة بالدين والاهتمام بكمالات الشرع كتركها طراً كلاً في الاجماع
الظاهر من بعض الاعيان اما عيناً وترك صنف خاص منها مؤكداً كان او غيره كالنوافل والجماعة
ونحو ذلك فعن الشهيد الثاني القطع بها وانه لا ترك [illegible] في ذلك لاتحاد المدرك وفي الكفاية
نفي الريب عنه بانه جماعة [illegible] الدلالة النصوص المتعددة عليه [illegible] فلاحظ ولا تغفل

اختلف كلام اصحابنا رضوان الله عليهم في معنى العدالة شرعا فالذي يظهر لي من كلمات قدمائهم
وانه من عباراتهم بحسب ما وصل اليه فهمي القاصر وادركه نظري الفاتر انه هنا هو في كلام الشارع
عبارة عن حسن الظاهر ولا يعتبر في مفهومها في خطابه ما يدل على ذلك وها انا انقل عليك كلماتهم
فانظر فيها بعين الانصاف والتحقيق والتامل قال ابن الاسكافي اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا
معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ
عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من علم او عمل
ولا معروف بمباشرة اهل الباطل والدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريا من
اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين البراءة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبولة شهادتهم
وهذا الكلام كما ترى ظاهر الدلالة ناظر فيه الى الاكتفاء بالظاهر الحسن في تحقق العدالة لقوله مرضيا اذ
الظاهر منه كون ظاهره حسنا مرضيا ولو فرض عدم الظهور فلیس بظاهر في الملكة فيكون محتملا لهما
منهما ومع فلم يحصل فيه دلالة على اعتبار الملكة وقوله بعد ذلك غير مشهور بكذب وما بعده الى اخره
ادل على عدم اعتبارها والاكتفاء بحسن الظاهر لنا وله ما لم يشتهر بالكذب ولا بالصدق وان لم يكن
له ظاهر حسن ولو تنزلنا اعتبرناه ولا وجه لاحتمال الدعوى دلالته على كونه مشهورا باضداد المذكورات
اذ هو دعوى لا يليق ان تصدر من احد فبعد هذا كله اني لا اجد شيئا يدل كون الكلام المذكور دالا على كون
العدالة بمعنى الملكة وعن الشيخ في ط العدالة في الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا
في احكامه فالعدالة في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا
للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة وفي الاحكام
ان يكون بالغا عاقلا وهذا لا خفاء في ظهوره في ارادة حسن الظاهر من العدالة بل الاخذ بظاهره
موجب للاكتفاء بمجرد عدم المعرفة المذكورة ولو مع عدم المخالطة والاختبار في الجملة لكنه هنا مقطوع
بعدم ارادته له ويظهر وجهه مما سيجيء ان شاء الله تعالى وقال في الخلاف وظاهر كلام الاسكافي موافقته في ذلك
وقد عرفت تحقيق كلامه والحمد لله تعالى ومثله بل اظهر منه في الموافقة ما عن ابن حمزة المسلم الحر تقبل شهادته
اذا كان عدلا في ثلثة اشياء الدين والمروة والحكم فالعدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار
على الصغائر وفي المروة الاجتناب عما يسقط المروة من ترك صيانة النفس وفقد المبالاة وفي الحكم
البلوغ وكمال العقل ولعل هذا الكلام اظهر من سابقه في ارادة حسن الظاهر ضرورة تحقق الاجتناب
المزبور به واطلاقه بالنسبة الى قصد ما يفيد اعتبار الملكة كاف في عدم ابتنائه على ذلك ويمكن

وما ذكره المحقق البغدادي قدس سره في حصوله من ان عدم معرفة شيء من احوالهم بالفسق للمخالطين لا يكون في
العادات الا عن ملكة لا يخلو من تأمل لانه ان اراد عدم الظهور بعد المخالطة التامة المطلعة على الاحوال
السرية فهو يحتاج الى ما يدل عليه الكلام المذكور على ذلك بل لا يشم منه رائحة وان اراد عدمه مع المخالطة
في الجملة التي لا كلام في اعتبارها عند القائلين بحسن الظن كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فهو حسن ايضا الا
انه لا ينطبق على اعتبار الملكة فلا يستقيم التوجيه المذكور وعن ابن الجنيد العدالة مصيرة في جهة
على المسلمين الانسان بشروط وعلى البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف واجتناب
القبائح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة ومعنى قوله والحصول الى آخره كونه مشتملا فلا فرق في المعنى
بين قوله العدالة ان يكون على ظاهر الايمان وبين قوله او يحصل عليه ثم قوله والستر الى آخره اما عطف
على ظاهر او على الايمان اي الحصول على ظاهر الستر الى آخره او الحصول على الستر نفسه وعلى الاول يكون ظاهره في
المراد الرجوع اراده حسن الظن وكيف كان فهو ظاهر ظهورا لا يرتاب فيه احد في عدم اعتبار الملكة
في تحقق العدالة والا لما كان ذكر بما يحصل به حسن الظن في المحل قبول الشهادة المشروط بوجودها
واما قوله واجتناب القبائح فيحتمل كون المراد منها اجتناب القبائح الشرعية فيكون عبارة اخرى
عن اجتناب الكبائر مع الصغائر او الاصرار عليها او اجتناب القبائح العادية فيكون عبارة عن
اجتناب ما ينافي المروة ومن يكون قوله والستر والعفاف جاريين في كناية عن اجتناب الكبائر
والصغائر في الاغلب والاصرار عليها او اجتناب القبائح فيعم الجميع واما ما ذكره في الرياض من ان
ان الظاهر ان مقصوده من التعبير بالحصول دون الثبوت التنبيه على عدم امكان العلم بالثبوت في
نفس الامر لانه من خصائص علام الغيوب سبحانه لا انه لا يحتاج الى المعاشرة الباطنية كيف لا وظهور اجتناب
المحرمات لا يحصل الا بمعاشرة متمكنا منها فاجتنب عنها كان عرف فاجتنب الكذب والظلم والتهم
الامانة ونحو ذلك فانه اذا رأى المختص فظهور اجتنابه الكبائر لانه اذا ارتكب الظلم
تجنبا عنها مع عدم العلم بتمكنه منها صدق عليه انه على ظاهر الاجتناب اذ هو لا يصدق حقيقة الا بعد التمكن
من فعل المجتنب ففيه ان ذلك كونه لا يجدي في اعتبار الملكة ان كان مقصوده بل هو انسب
باثبات حسن الظن وقد عرفت من قريب عدم منافاة القائل بحسن الظن في اعتبار المخالطة في الجملة
الحاصلة بما ذكره السيد المذكور فاراد الفاضل بكونه على ظاهر الاجتناب مع العلم بتمكنه منها من ارتكاب
الكبائر لكن لا دلالة في هذا على حصول الملكة اذ هو قد يشترك بينها وبين حسن الظن بل الاظهر
توقف حصولها على اختبار آخر زائد على مثل الاختبار الكافي في حصول حسن الظن وقيامها

فيزيد توضيح لذلك ان شاء الله وعن الحلبي العدالة شرط في قبول الشهادة على المسلم ويثبت حكمها بالبلوغ و
العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وانتفاء الظنة بالعداوة او الحسد او المنافسة المهلكة او
الشركة وهو ظاهر في الدلالة على اكتفائه بحسن الظاهر لاقتصاره على اعتبار الايمان واجتناب
القبائح اجمع فاقصى ما نسلم حمل القبائح في كلامه على الشرعية خاصة او الاعم منها ومن العادية وعليه
هو ظاهر في اعتبار حسن الظاهر او ليس بظاهر في اعتبار الملكة فان الغرض من جميع ذلك هو بيان
عدم ظهورية كلماتهم في كون العدالة عندهم بمعنى الملكة كما فسرها بها المتأخرون مع ممنوع فليتأمل
ويلاحظ ما سمعته من كلام الحلبي مضافا الى ما بيناه في توضيح وما اوردناه سابقا على كلام الاحمد الرماني
يظهر لك النظر فيما ذكره فيها ايضا من ان كلام الحلبي اظهر من كلام القاضي في القول بالملكة حيث
انما عبر لتوقع هذه الصفات لا لحصوله على ظاهرها كما عبر به القاضي ومعرفة ثبوته عليها لا
تحصل الا بالمعاشرة الباطنية واما ما يحكى عن المفيد في تعريف العدل انه من كان معروفا بالدين
والورع عن محارم الله تعالى فهو وان كان مقتضى الانصاف له ظهوره في الجملة في اعتبار الملكة الا انه
مع ذا يمكن التوفيق بينه وبين ما سمعته من كلمات غيره من القدماء ... خصوصا
والمعروفية مع كونها مرادفة للمشهورية تصدق وتتحقق بحسن الظاهر مع ... الناشئ عن الاختلاط في
الجملة لا المطلق وسيأتي انشاء الله تحقيق الحال ومن هنا تعرف عدم استقامة ما ذكره العلامة البغدادي
في محصوله من ان اعتبار ما يستلزم الملكة ظاهر من كلام الكل قال وكذا قول المفيد وهو اشدهم
اقتصارا في بيانها وحكى ما سمعته عنه ثم قال وما كان يكون ذا دين وورع يعرف بهما الا وهما ملكة فيه
الى ان قال فعلى التسمية لكلماتهم على الظن ولا ريب انها هي ... في النفس اقصى ما هنالك ان
المتأخرين اشاروا الى حقيقة معناها والمتقدمين كنوا عنها بما يستلزمها كما وقع في الاخبار على ما
هو جاري عادتهم في تعاريف الاشياء ليس على وجه بين مستقيم كما يظهر مما حققناه وبالجملة الذي
يقتضيه التدبر في تلك الكلمات ان العدالة الشرعية عندهم باجمعهم عبارة عن حسن الظاهر بعد المخالطة
والاختبار في الجملة الى حد يحصل الظن المتاخم للعلم بالملكة الذي لا يوجد الا بالاختبار الكامل و
المخالطة التامة المطلعة على نقاء الباطن وصفاء السريرة وبها يحصل اثبات الخلق والتخلق والطبع
والتكلف كما سيجيء توضيحه انشاء الله وهذا المقدار هو الذي يعتبره المتأخرون القائلون بكون المفسرين
للعدالة بالملكة ... مستعملا ثم قلنا تأمل جيدا هذا تحقيق ما يظهر من كلام المتقدمين في معنى العدالة

كالعلامة ومن تأخر عنه

وأما المتأخرون فكل [أكثرهم] فقد حكى عنهم غير واحد تعريفها بأنها ملكة تبعث على ملازمة التقوى والمروة بل
في الرياض نسبته إلى المشهور بين أصحابنا بل عن الفاضل المقداد في كنز العرفان نسبته إلى الفقهاء بصيغة
الجمع المحلى باللام المفيد للعموم لغة وعرفا بل عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي كأنه [illegible] عرفت
بيانه جميع ذلك في الأصول والفروع من الموافق والمخالف وفسر التقوى جماعة باجتناب الكبائر
والإصرار على الصغائر قال في المحصول وإنما سمي ذلك تقوى لعدم وجوب الحذر شرعا عن غيره لوقوعه
مكفرا به كما هو صريح القرآن المجيد ومقتضاه أن باقي الصغائر لا يحذر عليها وهو بظاهره غير مستقيم
إذ مفاده عدم النهي عنها ونفي لحوق الإثم والعصيان بفعلها وهو مما لا معنى له والتكفير
لا يستلزم ذلك بل معناه عدم ترتب العقاب عليها ورفعها الإثم والحاصل دعوى عدم وجوب الحذر
عنها غير متجهة ويكفي في تحقق استحقاق العقاب فعليا فبعدم وقوعه فافهم واختلف العلماء في
الكبيرة على أقوال عديدة والمشهور بين أصحابنا أنها كل ذنب توعد الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز وهو
الأظهر للصحيح كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي وما هي فكتب الكبائر من اجتنب
ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته إذا كان مؤمنا والخبر سألت أبا جعفر عليه السلام عن الكبائر فقال كل ما
أوعد الله عليه النار والخبر عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم الآية قال الكبائر التي أوجب الله عز وجل عليها النار والخبر عن الصحيح سمعته يقول الكبائر سبع
إلى أن قال وكل ما أوجب الله عز وجل عليه النار ونحوه الخبر عن الصحيح سمعته يقول ومن
يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا قال معرفة الإمام واجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار وإن جعل المقول
فيه بيانا لها ويحتمل كونه تحديدا وبيانا لبعض أنواعها والصحيح كاف في إثبات ذلك مع أن
ضعف الأخبار منجبر بالشهرة السابقة إن لم يدع صلاحية أمثالها لإثبات مثل الحكم المذكور
وما قد يتوهم معارضته لذلك من الحسن عن الصحيح سألته عن الكبائر فقال هي في كتاب علي عليه السلام سبع
الكفر بالله عز وجل وقتل النفس وعقوق الوالدين وأكل الربا بعد البينة وأكل مال اليتيم ظلما والفرار
من الزحف والتعرب بعد الهجرة قلت فهذا أكبر المعاصي قال نعم الحديث والصحيح عن الصحيح سمعته
يقول الكبائر القنوط من رحمة الله والإياس من روح الله عز وجل والأمن من مكر الله وقتل النفس التي
حرم الله وعقوق الوالدين وأكل مال اليتيم ظلما وأكل الربا بعد البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف
المحصنة والفرار من الزحف الحديث إلى غير ذلك مما يدل على كونها سبعا مدفوع بإمكان حمل هذه

الذي نصت عليه الكتاب

هذه الاخبار على بيان اكبر الكبائر واعظم المعاصي او بيان المراد منها من حيث هي كما يظهر من الاخبار السابقة
الدالة على انها هي ما اوجب الله تعالى عليها النار وما هو غير فيندرج في العدد المزبور وقد يستدل على
الحصر ايضا بالصحيح المتضمن لحصر الكبائر تفصيلا فيما تحقق فيه الوعيد على ارتكابه من الله عز وجل لكونه
اخرج لا عد من جملة الكبائر ترك الصلوة متعمدا او شيء مما فرض الله تعالى قال لان رسول الله صلعم قال من ترك
الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله وهذا لا يتم على القول المذكور اللهم الا ان يلتزم بمطلق
الوعيد من الله عز وجل ولو في السنة على لسان نبيه صلعم ويكون المراد بما فرض الله الفرض التي تحقق الوعيد من
الله سبحانه عليها في الجملة كالصلوة وما ضاهاها اما ما نهى عنه في الكتاب ولم يتوعد عليه كالنائف
والمعفى غير داخل ومنها ان اقوال الآخر من انها كل ذنب رتب عليه الشرع حدا او صرح فيه بالوعيد ومن انها
كل معصية تؤذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين ومن انها كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع ومن انها كل ما توعد
عليه توعدا شديدا في الكتاب او السنة ~~وعن ابن مسعود انه قال اقرأوا من اول سورة النساء الى قوله~~
وليس في الاخبار ما يشهد على شيء منها ولهم ايضا خلاف آخر في عددها والاقوال فيه خمسة فالمشهور انها
سبع الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار من الزحف وعقوق
الوالدين ويشهد له ما رواه مخالفونا عن النبي صلعم وقيل انها تسع بزيادة السحر والالحاد في بيت الله اي
الظلم فيه وروي عن ابن عمر عن النبي صلعم وقيل عشرة بزيادة الربا وروي عن ابي هريرة وقيل اثنا عشر بزيادة
شرب الخمر والسرقة وقيل وروي عن علي عم وقيل عشرون السبعة الاول وثلاثة عشر غيرها اللواط والسحر
والربا والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة
والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر الله وقيل اربعة وثلثون العشرون واربع عشر
اخرى اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن
ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار
على الذنوب وقيل ثمانية واربعون بزيادة القيادة والدياثة والغصب والنميمة وقطيعة الرحم وتأخير
الصلوة عن وقتها والكذب خصوصا على رسول الله صلعم وضرب المسلم بغير حق وكتمان الشهادة والسعاية
الى الظالم ومنع الزكوة المفروضة وتأخير الحج عن عام الوجوب والظهار والمحاربة بقطع الطريق وقد يقال
انها سبعمائة لما عن ابن عباس انه سئل عن الكبائر اسبع هي فقال هي الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة وقد
يقال ان الكبائر جميع ما نهي عنه من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه لما روي
عن ابن مسعود انه قال اقرأوا من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم فكل ما نهي عنه في هذه السورة الى هذه الآية فهو كبيرة وقد يجمع بين الاقوال والاخبار المختلفة

وقد يقال ايضا سبع وهي انها مع ابدال الاخيرين بقذف المحصنة والزنا بالربا والتعرب بعد الهجرة ويشهد له الحسن السابق وقد يقال انها عشر بزيادة القنوط من رحمة الله ولا يأس من روح الله والامن من مكر الله وقذف المحصنة وقذف الشرك بالله عز وجل ويشهد له الصحيح المتقدم

ذلك باختلاف مراتب الكبائر في عظم الذنب وعدمه فالسبع اكبر والتسع اكبر من غيرها والعشر اكبر من مما عداها
والاثنا عشر اكبر مما انضم الى بعضها وهكذا او باختلاف المقامات على ان يكون في النداء لكل قوم بما يليق فيهم ولذا
لم يذكر في اكثر الاخبار مثل القمارة والنياحة مع انهما افضح من بعض الكبائر المذكورة فيها واما الاصرار فمعناه
لغة الاقامة والمداومة على الشيء كما عن الجوهري واصررت على الشيء اقمت ودمت وعن ابن الاثير اصر على الشيء
يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وعن الفروق بادى اصر على الامر لزم قيل وقريب منه كلام ابن فارس
في المجمل واما معناه المراد منه شرعا فاختلفوا فيه على اقوال فقائل ان الاصرار على الصغائر عبارة عن الاكثار
منها ولو في الانواع المتعددة واخر خصه بالاكثار من نوع واحد وثالث فسره بعدم التوبة وفي قواعد
الشهيد طاب ثراه ان الاصرار على قسمين فعلي وحكمي فالفعلي هو الدوام على نوع واحد من الصغائر
بلا توبة او الاكثار من جنس الصغائر بلا توبة والحكمي هو العزم على فعل صغيرة بعد الفراغ منها قال في الذخيرة
وهذا مما ارتضاه جماعة من المتأخرين اقول ومقتضاه ان فعل الصغيرة مع عدم خطور التوبة ولا العزم
على العود غير قادح في العدالة لخروجه عن مفهوم الاصرار ولا يخفى ان الاقوال المذكورة كلها لا تنطبق
على معناه اللغوي الذي هو الاقامة والثبات واللزوم والمداومة على اختلاف تعابيرهم عنه والظاهر من ذلك
ارادة الاقامة على الشيء من دون ندامة بحيث كلما عرض له وتعلقت به ارادته ولا مانع تعقبه الفعل ولم
يرتدع للخوف من الله جل شانه وعلى هذا فلا يشترط فيه التكرر وغلبة الوقوع كما هو مقتضى القولين
الاولين كما انه لا يكفي مجرد عدم التوبة ولو مع عدم العزم على العود كما هو مقتضى القول الثالث ولذا قال
في الذخيرة انه ضعيف وهل يعتبر في تحققه كونه من نوع واحد من الذنوب بعينها ام يصدق على الاكثار
من انواع شتى وجهان بل قولان للفاضلين في الشرايع والارشاد والقواعد الاول حيث قالا لا تزول العدالة
بمواقعة الصغائر الا بالاصرار على الصغائر او في الاغلب وحكي عن التحرير وعن التحرير التعبير عنه بقوله وعن
الاصرار على الصغائر والاكثار منها ثم قال واما الصغائر فان داوم عليها او وقعت منه في اكثر الاحوال
ردت شهادته اجماعا وقد يوجه هذا بانه مع حصول الاصرار على جنس الذنب فيكتفي به ولا يعتبر الاصرار على
خصوص كل نوع من الذنوب ومع فقده في العدالة ... الاصرار على الصغائر ... فهو
ولئن لم يثبت ذلك فالاجماع المزبور كاف في ثبوت القدح وان لم يكن كذلك والظاهر ان العزم على
الصغيرة بعد فعلها قادح في العدالة لما بيناه من معنى الاصرار لغة وشرعا وفي الذخيرة ان في قدحه تاملا
ان لم يكن اتفاقيا وقد يشعر بالعدم الصحيح عن امام لا باس به في جميع امره عارفا فيه يسمع ابويه الكلام
الغليظ الذي يغضبهما اقر اضلعه قال الاثم اخلف ما لم يكن بها قاطعا بناء على حرمة الاسماع المزبور
فليتأمل جيدا اذا عرفت هذه الجملة فنقول ما بعد اعتبار الملكة التي هي الكيفية الراسخة في النفس كما نقل

والثبات عليه

قالوا اكثر ما يستعمل في الشر والذنوب

نقله من صاحب الذخيرة الحبيا

وقد يرد على القائل بنوع الواحد المذكور فرجع الى احد الاقوال المذكورة

نص عليه جماعة من افاضل المتأخرين من اعتبار حسن الظاهر والاكتفاء به ضرورة عدم [احتياج] الحكم بالاولى الى المعاشرة

الباطنية مدة مديدة حتى يحصل الاطلاع على الباطن والسريرة ولو في الجملة [اذ لو] لم يطلع عليهما تفصيلا غالبا

جل شأنه بخلاف حسن الظاهر فانه وان اعتبر فيه المعاشرة في الجملة الا انه يكفي فيه المعاشرة الظاهرية كما يستفاد

من بعض الاخبار الآتية كما ستذكر مفصلا ان شاء الله وعلى كل حال فالمهم الكلي والمقصود الاصلي تنقيح

الدليل على احد القولين المذكورين وبعده ما يستدل به للقدماء بل الدليل لهم سواه على الظاهر الاخبار

الكثيرة الواردة في الباب لكن وجه الاستدلال بها على مدعاهم يحتاج الى توضيح وتحرير فنقول وبالله

المستعان منها الصحيح ~~في شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور~~

اجزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا

~~وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق~~ ومنها الصحيح كل من ولد على الفطرة وعرف

بالصلاح في نفسه جازت شهادته ونحوه الآخر من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت

شهادته وعن الشيخ رواية بطريقين آخرين ومنها الصحيح الآخر خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ

بها بظاهر الحكم الولايات والتناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا

مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ومنها الحسن من ولد على الفطرة اجزت شهادته على

الطلاق بعد ان يعرف منه خير ومنها الموثق تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل

البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء والتبرج الى

الرجال في انديتهم وهذه الاخبار واضحة الدلالة على الاكتفاء في [تحقق] العدالة بحسن الظاهر اي ادمانه

للطاعات وتلبسه بالخيرات وتجنبه المحرمات وعراؤه عن الخطيئات في اغلب الاوقات ولا سبيل

الى تنزيلها على الملكة ~~على ما نسبه لنا ظاهرها~~ لان ظاهرها يأباه ولا ينطبق عليه [كافة] القيود المذكورة مما

لا تنهض كاشفة عن العدالة بالمعنى المزبور وما في الرياض من ان الاخبار الدالة على اعتبار الخير والصلاح

في العادل مقتضاها اعتبار العلم بوجودهما في نفس الامر وهو لا يحصل الا بالخبرة الباطنية فينطوي فيه

لان المراد من تحقق الخير والصلاح الحاصلين [بنفس] حسن الظاهر في الواقع ايضا ولا خفاء في ان [تحقق] حسن الظاهر

غير موقوف على الاختبار الباطني لان هذا هو المايز بينه وبين الملكة كما قررناه فمعنى عدم حصوله بدون

ذلك واضح المنع ويدل ايضا بظاهره على كفاية حسن الظاهر من الاخبار ايضا ما عن الخصال عن مولانا الرضا ع

عن آبائه عن علي ع قال رسول الله ص من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم

يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته قيل ونحوه اخر مروي في ايضا

وفي الموثق لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا وفي الخبر في المكاري والملاح

والجمال قال لا باس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء وفي اخرى الرجل يشهد لابنه والابن يشهد لابيه والرجل
لامرأته قال لا بأس بذلك اذا كان خيرا وما في بعضها من قصور السند مجبور بالشهرة كما يظهر مما بيناه وما في
الرياض من تطبيق الاولى على اعتبار الملكة بان معاملته لم يظهر الى الآخر الا من باب المعدودة لا تتميز عن المعا
الباطنية بل لعلها عينها كما يظهر من ذلك حيث قال بعضهم المراد انه يكون خيرا بباطنه من بعد له اما بصحبته
او جوار او معاملة يظهر انما اظهر اعتبار حسن الظاهر لان اعتبار حصول الملكة له وكان
مراد الشهيد بما ذكر المعاملة المطلعة على باطنه لا مطلق المعاملة كما في الخبر المذكور ثم فان لم يظهر
بحمله فهذا التوجيه كان مردودا عليه ما لم يقيده بذلك فتم ثم ان مرجع جميع ما ذكرنا بعد الحديث
اجمالي اذ لا بد من تنقيح ان كفاية حسن الظاهر على تقدير كونه مذهب القدماء كما حققناه في
تحقيقناه فهل مرادهم ان حسن الظاهر بنفسه معنى العدالة المعتبرة في الشاهد والامام وغيرهما
او انه طريق جعلي تعبدي من الشارع الى معرفة العدالة التي هي الملكة كما ذكره المتأخرون فتعلم
النزاع بينهم ح او يكون الامر لحصول الاتفاق اذن على كون العدالة عبارة عن الملكة وارجاع
كل الى طريق في احرازه ذلك وليس في كلامهم ما يستفاد منه شيء من ذلك فنقول لو خلينا وظاهر
الاخبار لكان لفظ العدالة في عرف الشارع والمتشرعة عبارة عن نفس حسن الظاهر على ان يكون استعمالها
فيه من باب استعمال الكلي في احد مصاديقه لانها في اللغة اسم للاستواء او الاستقامة كما بيناه انفا
ولم يرد منها هذا المعنى من حيث هو في خطاب الشارع جزما لصدقه على الاعتدالية القامة الذي لا يمكن
ارادته منها في الخطاب المذكور قطعا اذن كون المراد منها فيه فردا معينا من افراد المعنى المذكور
حيث قام الاجماع بل الضرورة على اعتبار العدالة في الشاهد والامام بالجماعة مثلا ودلت الاخبار المتقدمة
على الاكتفاء بحسن الظاهر المحقق فيهما نتج من مجموع الامرين انه [illegible] المراد من هذا اللفظ في
الموارد التي اعتبر فيها سواء كان ذلك استعماله على جهة الحقيقة او كما لعله الظاهر او المجاز بعد معلق
ارادته منه دون غيره لوجود الامارات الكثيرة على ذلك ولكن لو يثبت بالحجة القاطعة والبرهان
الجلي ان معنى العدالة عرفا متشرعيا او شرعيا انما هو الملكة بالتعبيرات المختلفة عنها في كلام الاصحاب
وانها مستعملة في هذا المعنى نفسه في كلام الشارع فلا محيص اذن عن التزام ان حسن الظاهر على
تقدير حجيته المستفادة من الاخبار المذكورة طريق شرعي الى معرفة العدالة بمعنى الملكة لا انه نفسه
مرادا منها في المقامات التي اعتبرت فيها فالمهم اللازم اثبات ذلك واقامة الدليل عليه كي يتعين
ح كون مراد القدماء الوجه الثاني ويعلم عدم ارادتهم الاول فنقول ذكر الاستاد الاعظم دام ظله

لا باس به

كالاخبار التي

ولكن دعوى ظهور كلامهم في ارادتهم الاول لا يبعد

دام ظله في رسالة العدالة ممن قال بكون الملكة هي العدالة نفس الملكة ان الظاهر منها هي الاستقامة في الدين
لانها الاستقامة المطلقة في نظر الشارع فان التحقيق ان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد
بها الاستقامة لكن الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هي الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل
عنها وان قلنا بانها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة في جهة الدين
لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا وقبحا هذا كلامه ايده الله تعالى ولقد اجاد وحقق
ودقق في ذلك كما هو اهله لكن للمنع فيه انه ان اراد اختصاص الاستقامة المزبورة التي جعلها
معنى العدالة في الاصطلاح بالملكة فلا تصدق على غيرها كحسن الظاهر كما هو ظاهر كلامه ورد
عليه وضوح صدق الاستقامة على من كان في الواقع حسن الظاهر بان علم بثبوت كون ظاهره
حسنا له في نفس الامر ولا منافاة بين ذلك وبين كون باطنه قبيحا في الواقع لان حسن الظاهر
يجامع قبح الباطن نعم حسن الظاهر لا يجامعه قبحه وكذا حسن الباطن وقبحه فعلى القول بحسن الظاهر
وانه هو نفس العدالة والمراد منها في لسان الشارع بدلالة الاخبار الاتية لا تخرج عن المعنى
اللغوي اصلا بل الى الاخص منه ايضا وهو خصوص الاستقامة في الدين الصادقة بحسن الظاهر
كصدقها بالملكة ايضا بل وبالاسلام مع عدم ظهور الفسق ايضا في وجه كما هو احد الاقوال في معنى
العدالة على ما ستعرف انشاء الله فليس في الكلام المذكور حجة قاطعة على نقل العدالة التي هنا عن معناها
اللغوي الى معنى اخر في كلام الشارع وانه خصوص الملكة او على كونها هي المراد منها في كلامه باي
نحو كان وذكر الاستاد العلامة دام مجده ايضا انه لا يعقل كون حسن الظاهر نفس العدالة لان ذلك يقتضي كون
العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضدها اعني الفسق امرا
واقعيا لا دخل للذهن فيه ودح فمن كان في علم الله مرتكبا للكبائر مع عدم ظهوره في ذلك لاحد يلزم ان يكون
عادلا في الواقع وفاسقا في الواقع وكذا لو فرض انه لا ذهن ولا ذاهن يلزم انه لا تحقق العدالة في الواقع
المفروض انه وجودها الواقعي عين وجودها الواقعي الذهني واما بطلان اللازمين فغني عن البيان وكذا
لو اطلع على ان شخصا كان في الزمن السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل احد مصرا على الكبائر كان
فاسقا ولم نطلع ولا يتوهم كان عادلا وفاسقا عندنا ظاهرا عندنا وممن يظهر منه كون العدالة نفس حسن
الظاهر الشهيد في ذلك حيث اجاب عن الاستدلال على وجوب البحث عن العدالة وعدم كفاية حسن الظاهر بقوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بانه ليس فيها ما يدل على ان العدالة امر زائد على ظهور الاسلام حسن الظاهر

ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق عند القائل به

٢ ظهور الاسلام عند عدم ظهور الفسق م

وبانه على تقدير تسليم ان العدالة امر اخر غير الاسلام والتقاء الملكة المذكورة لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم
العلم بانتفائها الى اخر ما ذكره ولكن يظهر ايضا من صاحب الذخيرة حيث قال في الجواب عن تلك الادلة ان القدر
المستفاد منها ان العدالة امر زائد على الاسلام ونحن نقول بمقتضاه فان حسن الظاهر وعدم ظهور الفسق امر زائد
على الاسلام بل في كلماته كثير من امثال ذلك بل بعضها صريح في انكار كون معنى العدالة الملكة وفي كلام غير المتأخرين
كما يظهر من قوم وانه ليس في كلام المتقدمين سوى كون معناها اما حسن الظاهر او ما هو دونه كما صار اليه اخرون قال الفريد
واعتبر المتأخرون في معنى العدالة الملكة التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة والمراد بالملكة الهيئة النفسانية
الراسخة ولم اجد ذلك في كلام من تقدم على المصنف يعني العلامة وليس في الاخبار منه اثر ولا شاهد عليه فيما
اعلم وكانهم تبعوا في ذلك اثر العامة حيث يعتبرون ذلك في مفهوم العدالة ويوردونه في كتبهم ونحو هذا
وهو في غاية الجودة
ذكر ايضا في كفاية الاحكام بل فيها ايضا ان الظاهر انه ليس مقصودهم بهذا التعبير سوى الاجتناب عن الكبائر
والاصرار على الصغائر المذكورة في كلام من تقدم عليهم ولا يخفى انه من البعد بمكان بل يمكن منعه ثم انه وقع
في كلام غير واحد من الافاضل الاستدلال على اعتبار الملكة بالصحيح المشهور المعروف عندهم في هذا الباب
بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن
والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عز وجل عليها النار الى ان قال والدلالة
على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش
ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا
واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة
فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما
راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين
قال بعض
قيل في توضيح الاستدلال انه ظاهر الدلالة على كون العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها وان حسن الظاهر
طريق الى معرفة ذلك يدل على الاول قوله عليه السلام ان يعرفوه بالستر والعفاف والكف وقوله ويعرف
باجتناب الكبائر بناء على ان الثاني بيان للاول وتوضيح له ولو جعل تاسيسا كان يجعل بعض الاول وفصل
دالا على اعتبار تجنب الصغائر ايضا وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك وقوله ومن لزم
جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم ومفصل هذا الكلام ما ذكره الاستاد العلامة
دام بقاؤه في رسالة العدالة حيث قال في وجه الاستدلال ان الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها
المشتمل على الصفة النفسانية معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها وقد يكون اعم اذا

اذا كانت المعرفات الجبلية كما حصل عنه في هذه الصحيحة الدليل على هذه الامور كون الشخص ساترًا
لعيوبه بخلاف الامور الثلثة المذكورة فانها من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف الشرعي اصطلاح
الاصولي واما قوله ويعرف باجتناب الكبائر فالاظهر ان يكون من تتمة المعرف الاول بان
يحمل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي تتبادر عند اطلاق
نسبة المعصية الى الجوارح المذكورة فان المتبادر من معصية البطن اكل الحرام ومن معصية الفرج
الزنا ومن معصية اليد ظلم الناس ومن معصية اللسان الغيبة والكذب فيكون ذكر الكف من قبيل
التعميم بعد التخصيص عقيب الستر والعفاف من قبيل ذكر الافعال بعد الصفات النفسانية الموجبة
لها ويحتمل ايضا ان يراد بالستر الاستحياء المطلق وبالعفاف التعفف عن مطلق المعاصي وبالكف
الكف عن مطلق الذنوب ويكون ذكر الجوارح الاربع لكونها اغلب ما يعصى به من بين الجوارح
وح فيكون قوله ويعرف باجتناب الكبائر من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الاطلاق
تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة انتهى كلامه دام ظله وهو من نفايس
الكلام وانما ذكرناه بنصه ليتضوع به كتابنا وفقنا الله تعالى لفهم تحقيقاته وتدقيقاته وحل
رموزه ومشكلاته انه هو المنان وذو الاحسان ومن هذا البيان ظهر انه لا ينبغي انكار ظهور
الصحيح المذكور في ان حسن الظاهر المعبر به في السنة الاصحاب امارة على العدالة التي لها معنى
في نفسها معين في الواقع قطعا اما كان من الملكة او غيرها وان كان الظاهر بل المقطوع به
تعين الملكة معنى لها بعد بطلان كون حسن الظاهر وما يقرب منه بنفسه معنى العدالة كما
هو المفروض واذا بنشطون في انه ليس نفس العدالة وان لها معنى اخر مستقلا كغيرها من
الالفاظ التي لها معان في حد ذاتها نحو الشجاعة والكرم ونحوهما مما هي اسماء للملكات
على الظاهر فلا سبيل لاحد الى عدم الالتزام بذلك اذ لا يمكن التعدي عن دلالة الصحيح
المزبور لانها من الدلالات المعتبرة التي هي حجة يجب الاخذ بها في امثال ما نحن فيه بل الظاهر
عدم اعتبار ما زاد على حسن الظاهر في ترتيب الاثار والاحكام لان فيه من العسر والحرج
ما لا يخفى بل في الصحيح السابق ما يدل على حرمته كما لا يخفى على من لاحظه وسيأتي ما يؤكد ذلك ويؤيده
ان شاء الله ولكن مع هذا كله لا يرتفع النزاع بين اهل القول المذكور وبين القائلين بالملكة لان
عبارتهم ظاهرة في ان الفارق بينهم بين هذين القولين وجوب البحث والتفتيش عن الملكة
وعدم جواز الاكتفاء بدونه ولو حسن الظاهر على القول بكون العدالة عبارة عن الملكة وجواز

المتأخرين م

بدل

اقرب كلام اهل اللغة ... [illegible]

التعويل على حسن الظاهر في ثبوتها والعدالة وعدم الاحتياج الى الاختبار والتفحص الذي يمتاز بها الخلق
عن التخلق والطبع عن التطبع على القول بكفايتهم بحسن الظاهر فهم وان توافقوا في كون معنى العدالة
هو الملكة الا انهم يتخالفون في الطريق اليها فالاولون يكتفون بحسن الظاهر طريقا اليها بجعل
الشارع وللتسهيل وعدم ارادة التكليف بالاصعب والاضيق لا يعتبرون ما عدا الاختبار
الذي يحصل به الظن القريب من العلم بوجود الملكة في ذلك الشخص على وجه لا يجوز الحكم بعدالته بدون
ذلك وان حصل من حسن الظاهر الظن في الجملة بوجودها بل على تقدير ثبوت كونه طريقا جعليا
من الشارع الى معرفة العدالة وثبوتها لا يعتبر افادته الظن كيفما كان اصلا والاختلاف بينهما
في المقدار المذكور ليس بهين كيف وهو المذكور عنوانا في جل كتب المتاخرين والانصاف ان
المتحصل من الاخبار السابقة بعد اجتماعها وضم بعضها الى بعض كون حسن الظاهر المعتبر في
كلام الاصحاب لا انها طريقا وامارة على تحقق العدالة في الشخص فيمن اتصف به باي
معنى نفرضها وان كان هو الملكة لا غير فلا يكون في نفسها عينها وهو الاظهر في المسئلة و
عليه ينبغي ان ينزل كلام القدماء من اصحابنا ان لم يدع ظهوره في ذلك كالاخبار حسبما
حققناه وبيناه ويظهر النظر فيما ذكره شيخنا دام مجده من ان الاخبار بين ظاهر في اشتراط
قبول الشهادة اولا بالصفة الواقعية التي لا دخل للظهور فيها في تحققها وان كان للظهور فيها
دخل في ترتب احكامها كما هو شان كل صفة واقعية باطنية من الشجاعة والكرم بل العصمة
والنبوة ونحوها وبين ظاهر في ان حسن الظاهر يوجب الحكم على الشخص بالعدالة وقبول الشهادة
فهو طريق اليها مترتب عليه آثارها واحكامها لا انه في نفسها وهذا شيء لا ينكره اهل الملكة
فانهم يجعلونه طريقا اليها انتهى موضع الحاجة وذلك ان الانسب والاصوب الزامه نفسه بذلك وصيرورته
اليه لا نسبته الى القائلين بالملكة الذين قد عرفت عدم اكتفائهم بمثل هذا الطريق وايجابهم
الاختبار والبحث في ثبوتها والحكم بها ويظهر بين هذا الطريق والطريق المذكور تنافيا وت
ظاهر ما اختلاف بين والحاصل القول بكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة مع القول
بكون معناها الملكة قول حادث وليس هو مراد المتاخرين المعروف نسبة القول بالملكة
اليهم هذا ما تيسر لنا من الكلام في تحقيق المقام والله الموفق هذا وفي الرياض ان الذي
يقتضيه التدبر في حسن الظاهر المستفاد من تلك الاخبار عدم منافاته للقول بالملكة من حيث
التعبير هنا في الصحيح منها بكونه مواظبا على الصلوات الخمس ومعروفا بالستر والعفاف وكف البطن
والفرج عن المحرمات وهما سيما الثاني موقوفان على نوع مباشرة واختبار مطلع على باطن الاحوال

صراحة كلامهم في مقام

وذلك

الاحوال فانه لا يقال فلان معروف بالشجاعة مثلا الا بعد ان يرى حاله في ميدان القتال ومناظرة الابطال
فاذا كان ممن يقتل الرجال ولا يتولى الدبر في موضع النزال ويقاوم الشجعان ويصادم الفرسان
صح وصفه بالشجاعة وانه معروف بها وكذا فيما نحن فيه لا يقال فلان معروف بالكف عن الحرام الا بعد
اختباره بالمعاملات والمحاورات الجارية بين الناس كما لو وقع في يده امانة او تجارة او نحو ذلك
وجرى بينه وبين غيره خصومة او نزاع فان كان ممن لا يتعدى في ذلك الحدود الشرعية فهو العادل
والا فغيره واما من لم يحصل الاطلاع على باطن احواله وان راى مواظبا على الصلوة والتدريس
والدرس ونحو ذلك فهو من قبيل مجهول الحال لا يصدق عليه انه يعرف بالاجتناب عن المحرمات بل يحتمل
ان يكون كذلك وان لا يكون وفيه ما لا يخفى بعد الاحاطة بما بيناه انفا ونزيد هنا ان الصحيح
المذكور صريح في الاكتفاء بالستر للعيوب والحضور مع المسلمين في جماعتهم الذي هو معنى حسن الظاهر
فقد جعله هذا دليلا وعلامة على ما ذكره اولا من معروفية بالستر والعفاف وبغيرهما مما اشتمل
عليه الصحيح السابق وعلى تقدير ان سلمنا كون معنى العبارات المذكورة ما اشار اليه فلا يقدح في الاستدلال به
على كفاية حسن الظاهر الذي هو دون الملكة لتوقفها على الاختبار الكامل المحتاج الى برهة وافية
من الزمان بحيث يحصل به الظن المتاخم للعلم بحصولها واطمئنان النفس بتحققها بخلاف حسن الظاهر
بعد الاختبار في الجملة فانه اقصى ما يفيد مطلق الظن بوجودها والادلة المذكورة لا تنهض باثبات
اعتبار ما يزيد على ذلك كما يقضي به التدبر والتامل فيها بقي الكلام في تحقيق دلالة الصحيح المزبور على
اعتبار المروة في مفهوم العدالة في كلام الشارع والمتشرعة او اعتبارها فيما اعتبرت فيه العدالة وان كانت
صفة باينها او عدم دلالته على شيء من ذلك ولكن لنبين اولا كلمات بعض الاصحاب في هذا المطلب فنقول
نسب في المفاتيح الى المشهور قدح المروة فعل ما ينافي المروة في العدالة وفي الذخيرة نسب اليهم كونها جزء مفهوم
العدالة وفي الرياض نسب ذلك الى المشهور بين اصحابنا بل وفي الفصول نسبه الى المعروف بين المتاخرين بل عن
مجمع البرهان للمحقق الاردبيلي ره نسبته الى الموافق والمخالف في الاصول والفروع وكان تحقق شهرة المتاخرين
على دخول المروة في مفهوم العدالة التي هي عندهم بمعنى الملكة مما لا ينبغي الريب فيه ويظهر من بعضهم خلاف ذلك
منهم المحقق في الشرايع والنافع في الدول لديه في زوالها بغير العدالة بمواقعة الكبائر وبمواقعة الصغائر
مع الاصرار او في الاغلب وفي الثاني لا ريب في زوالها بالكبائر وكذا في الصغائر مع الاصرار او الغلبة كالامر ولا تبعه
العلامة في الارشاد حيث عرف العدالة بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى ولكن في بعض
النسخ المعتبرة عطف المروة على التقوى وكذا في قواعده وموضع من الايضاح وعن الشهيد في نكت الارشاد تعريف

ومثله في تحصيل ره
العلامة البغدادي

غيره في عدة وبرد

العدالة في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة وبانها هيئة باعثة على ملازمة التقوى قيل وظاهره ان العدالة تطلق في
الاصطلاح على ما لم يؤخذ فيه المروة واما القدماء فليس في كلامهم صراحة بل ولا ظهور في دخول المروة في معنى العدالة
نعم في كلام جملة منهم اعتبارها في الجملة العدالة التي تقبل معها الشهادة لا من حيث هي وقد تقدم سابقا كلامهم
الدال على ذلك ومن هنا حكي عن بعض المتأخرين انكار اعتبارها في العدالة لخلو اخبار الباب عنه وانه لم يوجد اعتبارها
في كلام من تقدم على العلامة وانما هو مذكور في كلام العامة وتبعهم فيه العلامة ره وتبعه جماعة ممن تأخر عنه
وهو حسن بل قال الاستاد العلامة دام ظله في الرسالة انه لو ادعى المتتبع ان المشهور بين من تقدم على العلامة
عدم اعتبار المروة في العدالة خصوصا المصرح في غير الشاهد لم يستبعد ذلك منه وهو في محله وحكي التصريح عن جماعة
اعتبارها في الشهادة والامامة وان لم تكن جزءا من مفهوم العدالة وستعرف وجهه انشاء الله اذا تبين هذا
فاعلم انه حكي عن بعض الافاضل التمسك على اعتبار العدالة المستعملة في كلمات الشارع بفقرات ثلث من
الصحيح المتقدم الاولى قوله ع ان يعرفوه بالستر والعفاف بتقريب ان اطلاق الستر يدخل فيه ستر العيوب
العرفية ايضا فيدخل حينئذ في مفهوم العدالة المبين في الصحيح المذكور الثانية قوله ع وكف البطن والفرج
واليد واللسان بدعوى ان منافيات المروة غالبا انما تكون من شهوات الجوارح الثالثة قوله ع والدال
على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه والتقريب واضح ولكن للتامل والنظر في الاستدلال المذكور مجال
ظاهر لابتنائه على كون المراد من الستر الستر الفعلي الذي هو بمعنى الاستحياء من الناس وليس كذلك بل المراد
به صفة التي هي بمعنى الاستحياء من الله تعالى فيكون مرادفا للحياء والعفاف كما عن الصحاح العفيف قال
رجل ستير اي عفيف والجارية ستيرة وعلى هذا يختص بستر العيوب الشرعية بل لا يعقل ان يراد به
الاعم اعني الاستحياء من الناس لان هذا المعنى هو المراد من لفظ الستر الواقع في الفقرة الثالثة فلزم
ان يحصل الشيء دليلا على نفسه اذ الدليل هو والمدلول بمعنى وعلى فرض تسليم امكانه ومعقوليته
فالمتبادر منه ستر العيوب الشرعية لا العرفية ولا الاعم فلا يصح في ذلك ذكره على الاطلاق بلا متعلق
ونظير هذا الكلام يجري في الفقرة الثانية اذ المتبادر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها
لا عن مطلق ما تشتهيها واما الثالثة فلا مرية فيها الا من لتبادر العيوب الشرعية من لفظ ستر العيوب
عند الاطلاق كما مر في الفقرة الاولى فلا يراد منه اذن ما هو يعم ستر مطلق المعايب من الكبائر و
الصغائر والمكروهات المنافية للمروة ~~[illegible]~~ فالاولى تخصيص الاكثر
اذ العيوب تشمل ما يكون من الكبائر ومنافيات المروة في جنبها قل قليل على ان ذلك على فرض تسليمه
تسليمه انما يثبت به دخل المروة في طريق العدالة لا في مفهومها كما هو المفروض حتى انه لو اطلع على عدالته
اعتبار ستر منافيات

ثم ان الامور الغير المعتبر تركها في العدالة ولا في طريقها

عدالة شخص يعني ملكة الستر والعفاف والكف المذكورة في صدر الصحيح بغير الطريق الشرعي المذكور وكان مع
ذلك فاعلا لمنافيات المروة لم يحكم بعدالته بناء على اعتبار سترها في مفهوم العدالة بخلافه على تقدير عدم
اعتبارها في طريقها اذ غاية ما يلزم حينئذ ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها للناس والمعاشرين لا يوجب
الحكم ظاهراً بعدالة الرجل التي لها معنى في نفسها وهذا لا باس به كما انه في صورة الاطلاع المذكور علم بالعدالة
للاستغناء عن الطريق بمعرفة ذي الطريق بدونه وعلى هذا يكون الصحيح المذكور دالا على ما يحكى عن بعض
المتأخرين من التفصيل بانه لو كشف عدم المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق منه بتوق واجتناب معها
الكبائر والاصرار اعتبرت في العدالة والا فلا وهو لا يخلو من وجه ولكنه لا ينافي القول بعدم دخول المروة في
مفهوم العدالة لان غاية ما يقتضيه كون فعل منافياتها موجباً للوهن في طريقها الذي هو حسن الظاهر
لا لعدم حصول حقيقتها كما لا يخفى هذا وقد توجه دلالة الصحيح السابق على اعتبار المروة في العدالة بطريق آخر
وهو ان الستر والعفاف مترادفان كما يظهر من قول الصحاح رجل ستير اي عفيف وجارية ستيرة وح
فيكون المراد بالستر خلاف التبرج كما جعل مقابلا له في الحديث المشهور المذكور في باب الكافي في باب
جنود العقل والجهل والمراد به كما فسره في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي التظاهر بما يقبح ويستهجن
في الشرع او العرف فيندرج فيه فعل ما ينافي المروة لانه مما يستهجن في العرف فيكون منافيا للستر المجعول
في مقابله ومن هذا الوجه صح ان كان في الصحيح المتقدم دلالة على اعتبار التجرد عن منافيات المروة ويعضد
ذلك ما عن بعضهم في عدالة القوة الشهوية المسماة بالعفة ان ما يحصل من عدم تعديلها عدم المروة
فيظهر منه اذ يستفاد منه لزوم المروة للعفاف ثم انه ذكر الاستاد العلامة دام ظله في الرسالة ما ملخصه ان
الحال في المروة على تقدير اعتبارها جزءاً من مفهوم العدالة كالحال في التقوى المراد بها اجتناب الكبائر والاصرار
على الصغائر في زوال العدالة بمجرد ارتكاب المنافي لها حيث الموجب لذهابها كارتكاب احدى الكبائر فلا
يعتبر في ذلك التكرر وكثرة الوقوع بعد فرض صدق المنافاة كما يشهد بذلك تعريفهم للعدالة بالملكة الباعثة
على ملازمة التقوى والمروة او المانعة من مقارفة الكبائر ومنافيات المروة لظهور البعث والمنع في الفعلية
لا الشأنية نعم لا عبرة بما لا يحصل به بمجرده منافاة المروة من الافعال كالاكل في الاسواق بمرة بقرينة تقييد بعض
ذكره في ضمن المنافيات للمروة بغلبة الوقوع من الفاعل منبهين بذلك على توقف اصل المنافاة للمروة على الغلبة
المزبورة وانه مع الندرة لا منافاة كما في صورة الضرورة او كونه من السوقة فان الاستهجان العادي
منتف في ذلك وعطف صورة الندرة على هاتين الصورتين في كلامهم ظاهر في ذلك فلا يتوهم اذن انه غير
قادح في العدالة بمجرده ان نافى المروة وانما يفترق التقوى والمروة بان مخالفة الاولى توجب الفسق ومخالفة
الثانية ترفع العدالة وان لم يحصل الفسق فالمرتكب فعلا لما ينافي المروة مع وجود ملكة التقوى فيه ليس بعادل ولا فاسق

ما افهم من كلامه
عنده
هذا الكلام وهو مبني على ما اختاره من كون معنى العدالة الملكة مع بشرط المنع الفعلي من مخالفة التقوى والمروة
الاردبيلي
ولكنه مخالف لما يظهر من كلامهم من كون مرادهم المنافيات في كما يدل عليه ما عبر به المحقق من الملكة التي يبعث
بها على ملازمة ترك الكبائر والاصرار على الصغائر والمروات مع وقوعه بعد الاجماع في كلامه فبناء على هذا الخ
ما ذكره من زوال العدالة بفعل ما ينافي المروة بمجرده من دون تكرار وكذا انعدامها بارتكاب الكبيرة ولو مرة بل
يكون المدار على انتفاء ملكة التقوى والمروة فلا تزول العدالة الا بارتكاب ما ينافي المروة على وجه
ادى الى زوال الملكة واجتناب المنافي وكذا الحال في زوال العدالة بزوال الملكة اجتناب الكبائر صغائر بحرف
~~فلاحظ وتامل جيدا وينبغي ان مرادهم من ذلك كلام بعض المشايخ فيما يحكى عنه من ان منافيات المروة هل~~
~~توجب الفسق بمجردها كالكبائر او بشرط~~ ثم انه يحكى عن بعض سادة المشايخ انه بعد ما اثبت اعتبار المروة
في العدالة بعض فقرات الصحيح السابق قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها
كالكبائر او بشرط الاصرار فلا كبائر كالصغائر او يفصل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في
الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد بكلام جماعة ممن قيد الاكل في السوق بالغلبة او الدوام وانت
خبير بان هذا الكلام بظاهره غير مستقيم اذ مقتضاه عدم قدح بعض ما ينافي المروة فعلا وهذا في الحقيقة
مع فرض صحة الالتزام بعدم اعتبار المروة في العدالة واحتمال التفصيل ذلك بارادة ما ينافيها بجنسه لا مع من
المرة والتكرار ومعناه ان ما ينافي المروة بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده ام بشرط الاكثار واضح الضعف

في نفس الامر والواقع ولم يكن عن ملكة
المشية بل

الحق ان المراد بالعدالة في كلام الشارع اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر ويسمى بهذا المعنى العدالة في
الدين وهذا هو الظاهر من كلام اكثر الاصحاب بل كثير منهم قال المحقق في باب الشهادات من الشرائع العدالة
في الشرع هيئة نفسانية يعتبر فيها العدل في الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل
في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل ان لا يعرف بشئ من اسباب الفسق وهذا ايضا قريب انتهى
والقيل الذي ذكره للشيخ رحمه الله حكي ذيل الكلام المذكور عن الحلبي ماخوذ من ذلك اخذه الحلي من هذا
الكتاب فيما يعرف به عن ابن حمزة في الوسيلة العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر
لكن في الحكم عنها ايضا العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى ويظهر من هذا ان
العدالة المطلقة عنده اخص من العدالة في الدين فتدبر وعن الحلبي العدالة شرط في قبول الشهادة ويثبت حكمها
بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وفي الكفاية الاقرب الاشهر في معنى العدالة ان لا يكون
مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر ونحوه عن العلامة المجلسي ملتقطا وجدي العلامة اعلى الله مقامه
حيث قال الذي يظهر من النصوص والفتاوى ان العدل الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب محرما لكن ذلك
منهم من جعله طريقا لحصول الملكة ومنهم من جعله نفس العدالة من غير ملاحظة ملكة انتهى كلامه وما ينبغي ان يتنبه له
مع ذلك اختار المختار بل يظهر منه اختيار القول بحسن الظاهر مع بالبيان الذي ذكره فيه كما ستسمعه انشاء الله
ولعل كلامه في الباب لا يخلو من نوع اضطراب كما لا يخفى بعد التدبر فيه ثم انه بعد ما بيناه يعلم ان
احتمال القول بعد ملاحظة العبارات السابقة او ظهور دلالة المعنى المذكور وقوتها الارادة كون الاجتناب
عن ملكة لا سيما بعيد بل ساقط في الغاية وهل للعدالة حقيقة شرعية كغيرها من الموضوعات المستعملة
في خطابات الشارع عند من قال بثبوت الحقيقة الشرعية فيها او معنى شرعي مجازي مشهور حقيقي
او مراد شرعي بمعنى بقائها على معناها اللغوي واستعمالها في بعض مصاديقه وافراده على وجه لا ينافي
الحقيقة الاولى وجوه بل اقوال والاول هو مختار الجد العلامة قدس سره قال ولما كان الظاهر ثبوت
الحقيقة الشرعية فيها كما يظهر من الاخبار ومن نسبة تعريفها الآتي الى الشرع اذ احتمال الارادة النسبة
الى الشرع ولو مجازا منه بعيد لم نحتج مع ذلك الى تحقيق المعنى اللغوي ولا لتطبيقه اجمالا بما تضمنته من
الشرائع وغيرها وامر المناسبة سهل بل لو لم نقل بالحقيقة الشرعية فيها فالمجاز الشرعي لا شك في
ثبوته وضوحا كما قصد انتهى وربما يظهر ذلك ايضا من السيد السند في المدارك حيث قال في اثناء
مقام ترجيح القول بحسن الظاهر انه لو نوقش في ثبوت المعنى الشرعي للعدل لوجب المصير الى المعنى
العرفي اذ المعنى اللغوي غير مراد والظاهر ان المعنى العرفي اقرب الى الصحيح ما تضمنته الروايات من التعريف

العدالة
العدالة
ثم تتمة الخبر لم تذكر
فاصح من الكلام المزبور عامر
ابن سعيد وعن الجامع ايضا اخذ في تعريف العدل الكف والتجنب عن الكبائر

بسم الله تعالى شأنه

ثم إن العدالة لغةً الاستواء الحسي والمعنوي كما يظهر من المحكي عن السرائر وعن المبسوط قال العدالة
في اللغة أن يكون الانسان متعادل الأحوال متساوياً وأما ما في المدارك وعن الروض وللك وكشف
اللثام من أنها الاستواء والاستقامة وعن مجمع الفائدة من أنها الاستقامة فالظاهر أن المراد
منه على فرض عدم حمله على المعنوي توفيقاً بين النقلين والنقد ومطلق العدم مضافاً إلى الأصل الأعم
من الحسي ودعوى كون الاستقامة والاستواء حقيقتين في الحسي كما وقعت من جدي طاب ثراه
واضحة المنع وأقرب منه ذلك ما عن صريح غير واحد ممن تأخر أنها لغة الاستقامة الحسية إذ هو مما لا
أثر له في كلام أهل اللغة وح فلا ظهر أن يقال إن غاية ما استعملت فيه في خطاب الشارع فرد خاص
من المعنى المذكور وهذا هو المعنى في كلامهم بالمراد الشرعي والذي يترجح في النفس كما بيناه المعنى
السابق إذ لا خفاء في كونه من جملة أفراد المعنى الاستواء والاستقامة ومصاديقهما
وما صدقهما عليه بطريق الحقيقة من غير تجوز أصلاً ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية لهما كما ذكره
قد يحكى أنه أراد به كونهما منقولة في الشرع إلى الاستقامة الخاصة مع صحة العقيدة كما عن صريح جماعة
بل نسب إلى قطع المتأخرين فتوجه المنع الظاهر جلي ولعل وكذا إن أراد نقلها في عرفنا إلى
إلى الملكة كما قد يوهم ما في بعض عبائرهم كلفظ كعبارة ذلك من [illegible] نسبتها إلى الشرع إذ لا
دليل على شيء من ذلك بعدما ادعاه من ظهوره من الأخبار أجلى من ذلك منعاً بل هي إلى ما فهمناه
وذكرناه أقرب بل هو من غيره أولى كما يظهر بأدنى تأمل ضرورة أن قصارى ما فيها استعمال العدالة
الاستقامة المطلقة بعد ما كانت في اللغة لمطلق الاستقامة وهذا قدر مشترك بين ما استظهرناه
وبين كون الاستعمال المذكور على جهة الحقيقة أو المجاز بل الظاهر عدم ثبوت الاستعمال في ذلك من
حيث الخصوصية الموقوف عليه ثبوت الحقيقة لو ثبت كونه بالوضع التعييني أو التعيني الحاصل بالاستعمال
في المعنى المذكور مجازاً ابتداء بالتجريد بالقرائن ونصبها في المواضع التي استعملت فيه ثم اشتهر هذا
الاستعمال حتى وصل إلى حد الحقيقة في زمان الشارع م وإلا فحد ووصوله وبلوغه مرتبة الحقيقة في
عرف المتشرعة على تقدير تسليمه للصدر وغيره بالنظر إلى ذلك فظهر مما بيناه أن المراد بالعدالة
الواردة استعمالها في الخطابات الشرعية التي منها قوله سبحانه وتعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم الاستواء
والاستقامة في أمر الدين والمنفي منها لا يتحقق إلا بالمحافظة على الواجبات وترك المحرمات
في نفس الواقع كما نص على ذلك غير واحد من الأجلة فما سمعته من سيد المدارك من أن المعنى
اللغوي غير مراد فتعين إرادة المعنى العرفي الذي هو حسن الظاهر في محل المنع كما يظهر مما مر من أن
الملكة.

من حيث كونها أفراداً أو مصاديقاً للمعنى
اللغوي وهي

ثم ان هذا الكلام مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية بل مطلق المعنى الجديد للفظ العدالة في كلام الشارع بل او
المتشرعة والا فلا غائلة في صيرورتها حقيقة في معنى جديد بالتحريج في عرف الفقهاء او الاصوليين
اذ الكلام فيما يثمر في استنباط مراد الشارع في كلماته وخطاباته والحقيقة المذكورة مما لا ثمرة فيها
بالنظر الى ذلك كما لا يخفى هذا وقيل كما عن المشهور بين العلامة ومن تاخر عنه انها كيفية نفسانية
باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة ولكن اختلفت عباراتهم في كونها هي الكيفية كما عرفت
او الملكة كما في كلام الاكثر بل عن المجلسي نسبته الى العلماء وعن كنز العرفان الى الفقهاء وعن مجمع
البرهان الى الموافق والمخالف في الاصول والفروع ~~وفي الرياض الى المشهور بين اصحابنا~~ او الهيئة
الراسخة كما في ذلك نسبته الى المتاخرين او الحالة النفسانية كما عن بعض نسبته الى الحكم وكذا في
اعتبار ملازمة المروة فيها كما في كلام الاكثر بل عن بعض الى المشهور وعن اخر نسبته الى الفقهاء
وثالث الى الموافق والمخالف وعدم اعتبارها كما في الارشاد في اكثر النسخ ولكن في نسخة
معتبرة عليها اثار الصحة عندي الحاق المروة بالتقوى وعن الشهيد في باب الوكالة من
نكت الارشاد قيل وظاهر ان العدالة في الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروة وقيل انها عبارة
عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة
وهذا المعنى اخص من الاول لان ملكة الاجتناب لا تستلزم الاجتناب وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم
الملكة قال الاستاد دام مجده وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في
رسالته الى ولده انه لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر من
اتقى سيفه وسوطه وهو ظ ولده وظاهر المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان
معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية
نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك فتأمل وهو الظاهر من محكي النهاية حيث اعتبر
بمضمون صحيحة ابن ابي يعفور ونحوه المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب
القبائح فان الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك وبمعناه المحكي
عن الجامع حيث اخذ في تعريف العدل الكف والتجنب عن الكبائر انتهى كلامه زيد قدره وفي
دعوى الظهور المذكور بالنسبة الى الجميع اشكال اذ يصدق على مجتنب المعاصي الا ما شذ انه ممن
يوثق بدينه وورعه والورع [illegible] في اللغة الورع في الاصل الكف عن المحارم والتحرج منها يقال ورع

الملكة الراسخة
بل في الرياض نسبته الى بعض
المشهور بين اصحابنا نسبته
وفي مختصر التحقيق انه المشهور
الى الجمهور ومتاخري
اصحابنا

وواقعا

الرجل يرع بالكسر فيهما ورعا ورعة فهو ورع اذا كف عما حرم الله عز وجل انتهى ثم استعمل للكف المطلق
ثم حكي عن بعض شراح الحديث انه على اقسام وعد منه ما يخرج المكلف عن الفسق وهو الموجب لقبول
الشهادة قال وسمي ورع التائبين انتهى وهو صريح في خلاف ما ذكره ضرورة ان مجرد اجتناب
المحافظة على الواجبات وترك المحرمات يخرج المكلف عن الفسق قطعا اذ هو الخروج عن الطاعة
بترك المحافظة كما هو نص عليه في المجمع ايضا في مادة فسق ومما يشهد لذلك ما في الحديث
اورع الناس من تورع عن محارم الله تعالى اي معاصيه واما الكف ففي المجمع ايضا كف عن الشيء
كفا من باب قتل تركه وكففته كفا منعته فكف متعدي ولا يتعدى وكله انتهى فتجنب المعاصي
ولو لا عن ملكة باعثة لها ومانع للنفس عنها واما الكلام في صحيحة ابن ابي يعفور فستر فراتبهم واما الستر
العفاف والاجتناب فالامر فيها اوضح اذ العفاف بالفتح والعفة كما في المجمع كف النفس عن
المحرمات والحالة التي ظاهر وفي الاجتناب اظهر ومما بيناه يعرف ما في استظهار ذلك
ايضا من عبارة الجامع اللهم الا ان يكون مراده النظر الى مقتضى العرف لا اللغة وفيه ما فيه فتدبر
جيدا هنا وذكر جمع [illegible] القول بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق
والقول بحسن الظاهر قولين في بيان معنى العدالة شرعا على نحو ما ذكرناه في الاقوال الثلاثة
بالبينة كلام اه ذكر هذين القولين والقول الثالث وهذا بظاهره كما ترى غير مستقيم وكذا
الاول بل المستفاد من كلام القائلين بهما بل لا يومي اليه ولا ينهض دليلهما المحكي عنهما باثبات ذلك
ولم يفهم منهما ذلك من يعتني بفهم بل فهم خلافه منهم الشهيد في الذكرى والسبزواري في الذخيرة

من كلامهما م

اما الاول فقال الاقرب اشتراط العلم بالعدالة بالمعاشرة الباطنة او شهادة عدلين او اشتهارها
ولا يكفي التعويل على حسن الظاهر وخالف هنا فريقان احدهما قال كل المسلمين على العدالة الى
ان يظهر ما يزيلها وهو قول سبق اليه الشيخ وبه قال ابن الجنيد والثاني جواز التعويل على حسن الظاهر
وهو قول بعض الاصحاب لعسر الاطلاع على البواطن وهو كما ترى صريح في خلاف ما سمعت ومثله
في الذخيرة كما لا يخفى على من لاحظ وتبعهما العلامة البغدادي في كتاب [illegible] في المحصول وحكى ذلك
ايضا عن المحقق الثاني وابن فهد وغيرهما على ان المراد بحسن الظاهر في كلامهم كما فسروه كون
الظاهر الذي هو خلاف الباطن الذي لا يعلم به غير الله سبحانه جاريا على مقتضى الشرع بعد اختباره
والسؤال عن احواله وهذا لا يعقل ان يكون هو العدالة الواقعية المجامعة للفسق الواقعي فلنعم قلتم

فيلزم ح اجتماع الضدين وهو محال وربما يتخيل لكن ربما يظهر من المحكي عن بعضهم الالتزام به حيث قال ان العادل
هو الذي يستر عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه لا انه الذي يكون لا عيب
له ولا عثرة نعم لا بد ان لا يظهر منه ذلك فح اذا صدر منه باطنا يجب اخفاؤه بحيث لو اظهره مظهر يصير فاسقا
لحرمة الغيبة واشاعة الفاحشة ووجوب ستر العورة مضافا الى حرمة التجسس قال الله تع ولا تجسسوا
ولا يغتب بعضكم بعضا وقال والذين يحبون الآية والاخبار الدالة على التحريم وشدة الحرمة والعقوبات
الشديدة متواترة مضافا الى اجماع المسلمين بل بداهة الدين فح اذا صدر من احد ذلك وجب الحكم
بتفسيقه انتهى ومقتضاه اجتماع العدالة مع فعل الكبيرة واقعا مسترا وهو مما لا معنى له ودفعه
كما في جواهر جدي قده سره بان ظاهر من قال بكون العدالة عبارة عن حسن الظاهر ارادة كونها
هو لا مطلقا بل مشروطا بعدم صدور الكبيرة في الواقع ولعمري التستر وان اطلقوا العبارة فالعدالة
ح عندهم حسن الظاهر المقارن لعدم فعل الكبيرة في الواقع ولو باطنا مخدوش فيه[2] بانه على هذا يكون
جعل العبارة الى اعتبار حسن الظاهر بلحاظ وجعل معنى العدالة لعدم الاثمة فيه اذ يغني عنه
احراز اجتناب الكبائر والعلم به كما هو الفرض فيبقى اعتباره بلا فائدة ولا معنى لالتزام كونه
تعبديا اذ يمكن القطع بعدمه فيرجع الى ما اخترناه من كون العدالة عبارة عن مجرد اجتناب
الكبائر في الواقع رجعا بالوفاق ولقد اجاد قدس سره نفسه بقوله ان قول الاصحاب العدالة
حسن الظاهر لا يخ من مسامحة اذ حسن الظاهر نفسه ليس بعدالة بل العدالة مجرد اجتناب
الكبائر واقعا وهو طريق اليها فقد تنتفي وان بقي حسن الظاهر وليست هي الملكة كما يقوله
المتاخرون انتهى وما ربما يقال من ان حسن الظاهر لا يكون الا عن قوة وملكة يصدر عنها فمرادهم
بالملكة التي فسروا بها العدالة هي هذه القوة التي ينتظم بها حسن الظاهر مدفوع بوضوح منع
ذلك لظهور امكان كونه عن ملكة التدليس بل هو كثير الوقوع مع امكان حصول حسن الظاهر
من دون ملكة بل مرة بل الاتفاق فان اريد بالملكة هنا المقدار من حسن الظاهر كان
قولا بها لا بالملكة كما هو المفروض فتدبر اذا عرفت هذا فلنشرع في ذكر ادلة الاقوال المذكورة
ولكن دليل القول المختار وقد ظهر مما بيناه وحررناه واتقناه ويعضده ايضا ذهاب الجل او الكل
الى زوال العدالة بمواقعة الكبيرة ولو مرة والى عودها بالتوبة مطلقا او بشرطها كما سيجيء الكلام فيها انشاء الله مع
ان هذين الحكمين مما لا ينطبقان على كون العدالة هي الملكة بل هما من لوازم القول المختار كما هو واضح

[2] على فرض تسليم الظهور المذكور

ويتكلف الجواب عن ذلك بانه انما يتم على حكمها بالاثر المخالف لمقتضاها لا لنفسها لكن جعل الشارع بالاجماع التوبة ايضا
مزيلا لهذا المزيل مدفوع بتصريحهم اجمع بزوال نفس العدالة بذلك وحدوث الفسق الذي هو ضدها
وقد عرفت ان المتفق عليه عود العدالة بالتوبة ولو بشرط بعد زوالها بنفسها بعروض ما ينافيها من معصية
او خلاف مروة لا مدفع له لتوقف ذلك على ثبوت الملكة ورسوخ الهيئة في النفس وكلامهم صريح في
عدم الاحتياج الى ذلك فيدل على بطلان القول بكون معنى العدالة الملكة فتدبر وللاستاد دام مجده تفصي
عن الاشكال بطريق اخر وهو ان مرادهم من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا ما من شانها ان
تبعث ولو تخلف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان ويوضحه توصيف الملكة في كلام بعضهم بانه
معقد الاتفاق بالمانعة من ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح منه تعريف الشهيد
لها في باب الزكوة من نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع منه الكبيرة
ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيانية لقوله تبعث لا قيد توضيحي للملازمة اقول وفيه بعد الغض
عن دعوى ظهور تعريفهم للعدالة بالملكة الباعثة او المانعة او نحو ذلك من العبائر في ارادة الملكة المقتضية
للاجتناب وان تخلف مقتضاها عنها بطرو ما ينافيها ويعارضها كما وقعت من جدي العلامة طاب ثراه
انه مع اعتبار الاجتناب عن المعصية ومنافي المروة لا ثمرة في اعتبار الملكة معه لان ذلك يغني عن جعل
ويكفي عن الملكة وانما تظهر فائدة اعتبارها مع تخلفها احيانا عن الاجتناب المذكور فتبقى صفة العدالة
وان تحقق الفسق والعصيان كما بقيت صفة الكرم والشجاعة مع تخلفهما احيانا بعروض البخل او الجبن
الا ان هذا مما لا سبيل اليه اذ هو مع اطباقهم على خلافه لما عرفت من اجماعهم على زوال العدالة بنفسها
بعروض المعصية وانهم اجمعوا ايضا على عودها بالتوبة [illegible] في الجملة واختلفوا في اشتراط
وعدمه فالاولى ان يحمل الكلام بما اخترناه من ان العدالة عبارة عن نفس الاجتناب الواقعي صادرا عن الملكة
ام لا فانه سالم من الاشكال المزبور واما حجة القول الثاني فهي كما قيل ان العدالة لغة الاستقامة وعدم
الميل الى جانب الباطل فان الفسق ميل عن الحق والطريق المستقيم وموضوعات الاحكام يرجع فيها الى اللغة
والعرف فالعادل من يكون في الواقع مستقيما لان الالفاظ اسامي للمعاني الواقعية لا لما يثبت بها ولو ظهر
عرفا اذ ذلك خارج عن معنى اللفظ جزما فحيث صارت العدالة شرطا فلا بد من ثبوتها والعلم بها
لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فيقتضي ذلك العلم بعدم الميل بحسب نفس الامر ولا
يحصل ذلك الا بالمعاشرة الباطنية بحيث يحصل من ملاحظة حاله الوثوق والاطمئنان بانه لا يميل

يميل وهو معنى الملكة والهيئة الراسخة وكل الحالة في لفظ الفاسق وهو امر معروف مشاهد في كثير من
الناس بالنسبة الى بعض المعاصي كالزنا بالام واللواط بالولد ونحو ذلك وان كانت طباعهم في ذلك
متفاوتة فمنهم من له ملكة في البعض ومنهم من له ملكة في الجميع فلا يمكن ح ان يعلم عدالة الانسان شخص حتى يعلم انه له ملكة
يعسر عليه مخالفة مقتضاها بالنسبة الى جميع المعاصي ولا يمكن ان يكون في ذلك الا بالاختبار والباطني وتتبع الآثار
حتى تطمئن نفسه بحصولها في الجميع كما في الحكم بسائر الملكات من الكرم والشجاعة ونحوهما اقول وانت
بعد اذا احطت خبرا بما حققناه واتقناه تعرف ما في هذه الحجة من الضعف ونقول هنا ايضا انه لو سلمت
جميع مقدماتها على كثرتها وعدم سلامة بعضها من النظر فلا يثبتها مدعاهم بل هي باثبات الخلاف
ادق واليه اقرب واحتمال ان مرادهم بعدم الميل في نفي الامر الملكة كما ترى ضرورة معلومية عدم
انتلوم وان سمي ذلك ملكة فرجعا بالوفاق واما ما ذكر من اعتبار الملكة التي يعسر على ذيها مخالفة
مقتضاها بالنسبة الى سائر المعاصي فهو بظاهره غير مستقيم اذ اشتراط عدم عسر صدور المعصية اصلا
في مفهوم العدالة مما لا معنى له لاقتضائه عدم حصول العدالة الا في الاوحدي من الناس بل الاجماع
وجودها اصلا في غير المعصوم فان اعلى افراد العدول المعدودين الاردبيلي والسيد هاشم على ما
يحكى من احوالهما فحصول مثل الملكة المزبورة في حقهما غير معلوم ايضا فانه اي نفس تطمئن بانه كان
يعسر عليهما صدور كل معصية ظاهرة وباطنة بل هو كذب وافتراء وكيف يعرف الشخص بانه على الحال المذكور
بمعرفة جملة من احواله بل انما يعرف باخبار المعصوم فدعوى انه بمجرد الخلطة والاطلاع على كثير من احواله
يحصل الجزم والاطمئنان بانه في سائر المعاصي ظاهرها وباطنها ما عرض له وما لم يعرض ذو ملكة يعسر
عليه مخالفة مقتضاها واضحة المنع بل الفساد واما ما وقع من جدي العلامة اعلى الله مقامه من الجواب
عن الحجة المزبورة بثبوت الحقيقة الشرعية للعدالة وبعدم امكان ارادة هذا المعنى اللغوي منها في
كلام الشارع لانه الاستواء ولا الاستقامة الحسيان بل المراد منها في المعنى المجازي لهما فيه ودار الامر
بين ارادة الميل الذي لا يكون الا عن ملكة وارادة عدم استقامة الظاهر وعدمها عوجاجه
ففيه نظر من وجوه تظهر مما بيناه آنفا واما حجة القول الثالث فهي صحيحة ابن ابي يعفور حيث
سئل ابا عبد الله ع فقال بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه
بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها
النار الى آخر الرواية قال الاستاد العلامة ايده الله تعالى [illegible] وجه الاستدلال ان الستر والعفاف والكف
قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها وقد يكون

بسم الله تعالى شأنه

اعلم اذا كان من المعرفات الجعلية كما جعله في تعرفه الصحيح الدليل على هذه الامور كون الشخص ساترا لعيوبه
اما هي بنفسها من قبيل المعرف المنطقي لحقيقة العدالة لا المعرف الشرعي في اصطلاح الاصولي وفيه ان
الظاهر كونها معرفا منطقيا شارحا لمفهوم العدالة بالمعنى الذي اخترناه اعني نفس اجتناب الكبائر والمعاصي
وما في حكمها ودعوى كون المراد بها هنا الصفات النفسانية في محل المنع اذ كلام اهل اللغة غير
منطبق عليه كما لا يخفى على من راجع [crossed out] انما حمل الحديث الدال على ذلك على خلاف الظاهر السؤال
من كون المسؤول عنه معرفة الشرعي للعدالة والطريق الى معرفتها لا عن معناها تفصيلا لا المعرف
المنطقي الشارح لمفهومها بعد العلم اجمالا لكن كان ذلك متعينا اذا ابقاه على ظاهره لا يلائم الجواب
لان الامور المذكورة لا تصلح ان تكون معرفا جعليا للعدالة اذ المراد بها اما نفس اجتناب المعاصي
والخطيئات وهو نفس العدالة [crossed out] مع كون المراد بالعدالة الملكة ايضا وهذا لا يليق ان تعرف
به العدالة بمعنى المذكور بل اللائق ان تكون هي معرفا له كما لا يخفى واما الملكة على الاجتناب
مع كون معنى العدالة ذلك فهو وان سلم جعله لازم على الاول الا ان في الصحيح جعل معرفا اعني
قوله والدليل اه وهذا يغني عن المعرف المذكور بقي تحقيق حال قوله في الصحيح السابق ويعرف
باجتناب الكبائر اه فانه يحتمل فيه كونه من تتمة المعرف الاول للعدالة وكونه معرفا مستقلا لها وكونه
معرفا للمعرف ويكون قوله بعد ذلك والدليل على ذلك اه معرفا ثالثا ولا خفاء في بعد الاخير لان
جعله معرفا منطقيا او شرعيا غير مستقيم اذ الامور الثلثة المذكورة ليست هي امورا اعرف منه مساوية
في البيان لمفهوم الاجتناب فلا يمكن كونه طريقا الى معرفتها او معرفا شارحا لمفاهيمها وكذا الثاني
بعيد ايضا لانه ان اريد باجتناب الكبائر الاجتناب الناشئ من الملكة اتحد مع المعرف الاول
للعدالة فيكون ذكره ثانيا لغوا لا فائدة فيه فتأمل وان اريد به مطلق الاجتناب ولو لا عن ملكة
فان جعل معرفا منطقيا للعدالة لم يجتمع مع جعل الامور الثلثة اولا معرفا منطقيا لها لتضمنها اعتبار
الملكة في الاجتناب في مفهوم العدالة وان جعل معرفا شرعيا بان يكون نفس الاجتناب امارة على
كونه عن ملكة رد اولا بان معرفة الملكة في الاجتناب انما يحصل من معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر
فالمناسب ان تكون هي طريقا اليه لا انه يكون هو طريقا اليها وثانيا بان قوله بعد ذلك والدليل
على ذلك كله اه يغني عن ذكر الطريق المذكور لانه قد جعل ستر العيوب عن الناس طريقا ظاهريا
للعدالة فلا يحتاج الى جعل عدم الاجتناب الواقعي طريقا ايضا بل يجب الاقتصار [illegible] على الاول
لان ذكر الاعم يغني عن ذكر الاخص كما لو جعل الايمان الواقعي مثلا امارة على العدالة المجهولة ثم

ثم جعل الاسلام امارة على صفة الاعادة مع الجهل بها فان الجهل الاول يكون حينئذ لغوا مستدركا فتبين
مما ذكرنا ان اظهر الاحتمالات الاول واستدل الاستاد عليه ايضا بامور احدها وهو الاصل اقول وكان
مراده بان يقيني البراءة او التكليف لا يتحقق بدون حصول الملكة على وجه يعسر الخروج عن الطاعة
وعن المروة باجتناب محاسن العادات وارتكاب مساويها فلا يقدح امكانه للقطع بالعدالة حينئذ
ولا ملك الحالة مع عدم عسر مجموع ذلك وان لم يخرج عن شيء منها اصلا ولو مع عسر الخروج عن
كثير الطاعات ونحوها وهو بمكان من الوهن ان اريد اثبات الموضوع به مضافا الى ان المراد
على المعنى الشرعي وهو حاصل بما ذكرناه كما يظهر من الاخبار الثاني الاتفاق المنقول المعتضد
بالشهرة المحققة مع عدم الخلاف بناء على انه لا يبعد ارجاع كلام الاسكافي الى الاول كما لا يخفى
وفيه انه لا يلتفت الى ذلك بعد الدليل الذي ذكرناه على كون العدالة عبارة عن الاجتناب
الواقعي مضافا الى ان الاخذ بظاهره باطل لظهور كلام القدماء او صراحته في المعنى المذكور كما
بيناه فلا بد ان يكون مراد ناقل الاجماع من المتاخرين وهو في مقابلة ما ذكرنا ضعيف
الثالث ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة ونحوه مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد ترك
المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك واعتبار المامونية والعفة والصيانة
والصلاح ونحوها مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية فانه شاهد مع الاجماع على عدم
اعتبارها زيادة على العدالة في درجة الامام وفيه انه لا دلالة في شيء من ذلك على ازيد من اعتبار
الاجتناب الواقعي الذي هو الاستقامة في الدين بل لا معنى له لزام عدم الاكتفاء بذلك مع
الاكتفاء بالملكة التي هي طريق الى التوصل به الى العلم او الظن بذلك فغاية ما يلزم به ان
الملكة او غيرها طرق شرعية الى احراز العدالة التي هي نفس اجتناب الكبائر واقعا فافهم جيدا
اذا تبين لك هذا فلنتكلم فيما به تثبت العدالة وما به تعرف فنقول اختلفوا في ذلك على اقوال
الاول وهو المشهور بين المتاخرين بل نسب الى ظاهرهم اعتبار المعاشرة الباطنة والخلطة التامة
في ثبوتها والحكم بها وبعبارة اخرى انه يعتبر في ذلك الظن المتاخم للعلم بحصولها والاطمئنان النفس
بذلك بالاختبار المانع بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف الثاني وهو المحكي عن بعض المتقدمين
الاكتفاء بالظن الحاصل من حسن الظاهر لكن قيل في تفسيره وجوه احدها ما تقدم سمعه سابقا وثانيها
ما استظهره الاستاد المحقق الكاظمي دام بقاؤه من ان غرضهم منه فعل الواجبات وترك المحرمات وان
لم يكن عن ملكة ردا على المتاخرين وفيه انه خلاف ظاهرهم بل ادلتهم لا تساعد عليه اذ اقصى ما فيها
الاخذ في ظاهر النصوص التي هي مستندهم فانها تكاد تكون صريحة في خلافه

بل عن اكثرهم واكثر المتاخرين بل كثير منهم لم يذكروا المعنى

لكشف

بل الاوصاف الّتى ملاحظة كلامهم تقتضى باكتفائهم بها طريقة للحكم بالعدالة وليس فيه التعرّض لمعنى

مفهوم العدالة كما حققناه ومنها انّها ما قد يقال من انّه ان لا يظهر منه ما يوجب الفسق وهذا على اطلاقه

غير منطبق على ظاهر كلامهم بل صريحه وربّما انّ المراد به ان لا يظهر منه ذلك بعد البحث عن حال القدماء

يعتدّ به فى وصفه بحسن الظاهر عرفا قيل ولعل المراد به ان يقف على كثير من احواله وافعاله الحسنة شرعا

ولو كانت مندوبا ومتخاصة مع عدم الاطلاع على الموجب للفسق وهو محتمل بل قد يظهر من بعض

كلماتهم بل قد يظهر من بعضها المكلّف على ما قيل والاظهر فى تفسيره ما عرفته سابقا وان كان الاخير اوجه

فى وجه ايضا الثالث وهو المنقول عن الاسكافى والمفيد فى كتاب الاشراف والشيخ فى الخلاف نا قلا

عليه الاجماع والاخبار الاكتفاء بالظن الناشئ عن ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق بل نسب

الميل اليه ايضا الى كثير من متاخرين احتج للاول بالاصل وبما عن تفسير العسكرى عن على بن الحسين عليه السلام وعن

احتجاج الطبرسى عن الرضا عليه السلام عن عليه السلام انه قال اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت فى منطقه و

تخاضع فى حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب المحارم لضعفه فنصب الدين فخا لها

فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه فاذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم

فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتى منها

محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقدة عقله فما اكثر من ترك ذلك

اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده اكثر مما يصلحه بعقله واذا وجدتم عقله متينا فرويدا

لا يغرنكم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة

فصل

وزهده فيها فان فى الناس من خسر الدنيا والاخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل

من الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة الى ان قال ولكن الرجل كل الرجل نعم

الرجل هو الذى جعل هواه تبعا لامر الله تعالى وقواه مبذولة فى رضاء الله يرى الذل مع الحق اقرب الى

عز الابد من العز فى الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم فى دار لا تبيد ولا

تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا زوال فذلكم الرجل

نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم به فتوسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة

والجواب اما عن الاصل فبانقطاعه بما دلّ من الاخبار الكثيرة دلالة ظاهرة على كفاية حسن الظاهر كما

ستسمعها انشاء الله مع اعتضادها بالعمل والاجماع المنقول بل عليه ينبغى تنزيل الاجماع الخلاف السابق

وبالسيرة والعسر والحرج لصعوبة تحصيل العلم او تعذره وكثرة من يحصل به العلم وسهولة الايتمام

فى الجماعة وغيرها مما اعتبر فيها العدالة وشدة الحاجة اليها فى المقامات الكثيرة واما عن الرواية الاولى

فيكون الترجيح على طبق تحصيل الاكثر ورجحانه — عدم القدح بمجرد ... حكايته وتضعيفه جدا

المنافي مع ضعفها وقصور دلالتها ومعارضتها بغيرها مما اكتفى بحسن الظاهر من وجه يمكن حملها على بيان اعلى
مراتب العدالة كما في محكي الوسائل وغيرها بل بعضها ايضا انها مخصوصة بمن يؤخذ عنه العلم ويقتدى به في
الاحكام الدينية كما هو ظاهر لا بامام الجماعة والشاهد ومراده بذلك على الظاهر المفتي او القاضي
ويظهر منه احتمال التفصيل في اعتبار العلم بالعدالة بينهما وبين غيرهما من الامام والشاهد فان اراد
وجوب ذلك وتعينه كما هو ظاهره فهو غير جيد والرواية قاصرة عن اثبات ذلك فلا يجوز الخروج بها عن
التزام الرجحان والاستحباب بالنسبة الى الجميع من غير تفصيل حجة القول الثاني النصوص المستفيضة جدا قيل
وان كان بعضها لم يذكر فيه تمام حسن الظاهر لكنه كالصريح في عدم الاكتفاء بظاهر الاسلام فيتم الاستدلال به
بضميمة عدم القائل بالفصل منها قول الباقر ع شهادة المرأة القابلة جائزة على انه استهل او برئ ميتا اذا
سئل عنها فعدلت وما عن امالي الصدوق بسنده عن الكاظم ع من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة
فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته وما عن الفقيه من المرسل عنه ص انه قال من صلى الصلوات الخمس في جماعة فظنوا به
كل خير والمرسل فيه عن الصادق ع انه لا بأس بان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم وما في
خبر ابن ابي يعفور على رواية الشيخ ره وقال رسول الله ص لا غيبة لمن صلى في جوف بيته ورغب عن جماعتنا ومن
رغب عن جماعة المسلمين وجبت غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى امام المسلمين انذره
وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت بينهم عدالته
وما عن الصدوق في المجالس عن صالح بن علقمة عن ابيه قال الصادق جعفر بن محمد ع وقد قلت له يا ابن رسول
الله ص اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل شهادته فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام
جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة المقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترف بالذنوب
لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن
لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة
وان كان في نفسه مذنبا وما عن بعضهم من حملها على ارادة تتبع الاثار والمطلع على الملكة ومنها صحيحة ابن
ابي يعفور لاشتمالها على امور يتوصل بها غالبا الى الاطمئنان بالملكة في غاية البعد اذ ظاهر الانصاف انه الذي
قضى الكتاب والناظر فيها ان ظاهرها الاكتفاء بما هو دون الاطمئنان في ترتيب اثار العدالة واحكامها
فالقدر المتيقن اعتبار ... حسن الظاهر الناشئ عن الاختبار وطلب الاطلاع على الاحوال في الجملة اذ هذا
هو غاية ما يستفاد منها ثم ان كون حسن الظاهر طريقا الى العدالة والحكم بحصولها على الجارية في معناها كما
بيناه واضح فيكون الطريق الى حصول اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر الذي هو معنى العدالة عند
هو حسن الظاهر الذي قد عرفت معناه بحكم الشارع واما على القول بكونها الملكة فيظهر من غير واحد
~~نسبة ذلك ايضا الى اهل هذا القول~~ لظاهر النصوص المذكورة بل صريح كثير منها لكن ما يظهر من بعضهم من ذهاب
اهل هذا القول الى ذلك في غير محله كما هو ظاهر كلامهم او صريح جملة منهم التمهيد ... الذكرى كما صرح

بل ربما يظهر ذلك من الشهيد الثاني في المسالك ... الاصحاب بالقدح ... عليها في التعدي ... على ترك العمل بها

مقترف

فلا يظهر في ذلك ... بغير

كلامه انفا وعن بيانه انه لو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا والاقرب كونه طريقا (اليها) من حيث
افادته الظن بمعنى حصول العدالة باى معنى فسرت اذ هذا هو المستفاد من الاخبار مع انه القدر المتيقن منها
فما يقال من انه ان اريد كونه طريقا مفيدا لاطمئنان النفس بحصولها فنعم واضح ضرورة عدم حصول
ذلك بمجرد الاطلاع على بعض احوال الشخص بل على الجميع وان اريد كونه طريقا تعبديا غير ملحوظ فيه افادة
الظن بذي الطريق استلزم عدم الخلاف المعنوي وانتفاء الفائدة في ذكرها واشتراطها بل فيه العام
خلاف المراد واضح الاندفاع بعد ما عرفت واختار الاستاد دام مجده كونه طريقا بشرط افادته الوثوق
بالملكة وعمم الحكم لسائر الامارات المفيدة لذلك محتجا عليه بظاهر جملة من النصوص مثل قوله ع لا تصل
الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله ع فيما روي في الفقيه لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق
بدينه وورعه وقوله ع اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته وقوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم
قال وهو المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق (انتهى) وما ذكره دام ظله
وان كان اوفق بالاحتياط لا سيما في بعض المقامات الا ان الظاهر ما بيناه وحجة القول الثالث اصالة
الصحة في فعل المسلم وقوله ومقتضاها الحكم بعدم اخلاله بواجب ولا ارتكابه لمحرم فيكون عدلا شرعا لانتفاء
كونه فاسقا بالاصل ولا واسطة بين الفسق والعدالة كما في الثابتة عدالته بالاستصحاب والجواب ان هذا الاصل
لا يجدي في اثبات صفة العدالة اذ مورده الفعل الصادر من المسلم القابل للوقوع على وجوه كثيرة فيجب بحكم الاصل حمله
على الصحيح منها والاغماض عما يوجب فساده الا ان يكون من نفسه نصا او ظاهرا في الفساد واين هذا مما نحن
فيه من كونه عدلا غير مرتكب لما يوجب الفسق وما لا يمكن حمله الا على الفاسد والاخبار الدالة على الاصل المذكور
لا يستفاد منها ازيد من ذلك ولا يمكن تاسيس اصل اخر وهو ان الاصل في المسلم عدم وقوع ما يوجب الفسق
والمعصية منه ولذا يحكم عليه بالفعل في الواجبات الموقتة بعد انقضائها لانه عار عن الدليل والحكم
المزبور انما جاء من الدليل الدال عليه لا من جهة الاصل المذكور على انه مع فرض ثبوته يمكن منع جريانه في غير حق
نفسه فلا يجري عليه احكام العدل بالنسبة الى غيره فلا يجوز الايتمام به ولا يكتفى به في شاهدي الطلاق ونحو ذلك
كما يشهد بذلك ملاحظة احوال السلف في المقامات فضلا عن غيرها فانهم لا يكتفون بمثل ذلك ما لم
يتحقق عندهم معرفة احواله وتحرزه عن الكذب ونحوه كما هو معلوم مقطوع به من ملاحظة حالهم بل هو
ومع الغض عن ذلك كله فلا شبهة في انقطاعه بظواهر الاخبار المعتبرة لا من دلالتها على ظهور عدم الفسق
في تحقق العدالة والحكم بها ولو قيل ان الاصل في الاسلام العدالة اي الغالب كان اضعف من الاول للظهور
كون الغالب العكس وكذا لو قيل ان الاصل عدم فعل المعاصي لوضوح معارضته باصالة عدم فعل الطاعات
ثم انه لا فرق عند اهل هذا القول بين الخاص المعروف والغريب المجهول كما عن ظاهر المقنعة وكتاب الاشراف وصريح
الاسكافي والشيخ منهم فان كلامه المحكي عنه في الخلاف صريح في الفرق بينهما وان الاكتفاء بظاهر الاسلام

الاسلام مع عدم ظهور الفسق انما هو في الاولى خاصة كما لا يخفى على من راجعه وعلى هذا فان فسر حسن الظاهر في
كلامهم بما يوافق المعنى المذكور بعد الاختبار والاطلاع على الاحوال في الجملة رجع قول الشيخ الى الثاني وان
فسر بما ينافي يدل على ذلك بان اعتبر فيه ظهور بعض الطاعات منافيه كان قوله في المسألة مخالفا له كما هو ظاهر
ومما يعضد ذلك معلومية طريق الشيخ في توثيق الرجال وعدم اكتفائه بمجهول الحال بل هذا هو حال
سائر المتقدمين من اصحابنا في التعديل كما قيل فليس مراده بالاكتفاء بعدم ظهور الفسق في مثل الغريب
المجهول الحال الذي ما اتفق انه رآه بل كان في بلد بعيد اذ لا يصدق على مثل هذا انه غير ظاهر الفسق
فلعله من اعظم المتظاهر بالفسق في مكانه فليس المراد الا من عرف انه غير ظاهر الفسق في نفسه وفي اي
مكان لا في بعض الاكثر دون بعض من كان كذلك بالنسبة الى مطلق الرائي ولو لم يقع منه اختبار له ولا
اطلاع على احواله ومن هنا ظهر اختصاص القائل بذلك في المفيد وابن الجنيد في ظاهر كلام احدهما
وصريح كلام الآخر بل عن العلامة البهبهاني طاب ثراه في حاشية المعالم الاجماع على ان المراد بالعدالة حسن
الظاهر في كل مقام اشترطت فيه وعنه في شرح المفاتيح انه لم يتحقق الخلاف الا عن ابن الجنيد قيل ولعله
لما كان كلمات الشيخ وغيره كما تأتي التنزيل على ما عرفت بل قد يدعى ظهورها في ذلك ولكن لا يبعد ان
يقال ان القدماء لهم في المقام قولان حسن الظاهر كما يظهر من كلمات جملة منهم والاكتفاء بظاهر
الاسلام مع عدم ظهور الفسق ولو في مجهول الحال كما هو المنقول عن جملة اخرى فلاحظ وتدبر جيدا
هذا ولاصحابنا قدس الله سرهم خلاف في ان الذنوب هل فيها صغائر او انها كلها كبائر وانما تختص كل
منها بالنظر الى الاكبر صغيرة وبالنظر الى الاصغر كبيرة كالقبلة بالنسبة الى الزنا فانها صغيرة كما انها بالنسبة
الى النظر بشهوة كبيرة فالمحكي عن جماعة من قدمائهم كالمفيد وابن البراج وابي الصلاح والشيخ في العدة وابن ادريس و
المحقق الطبرسي وابن ادريس الثاني بل عن ظاهر الاخير منهم دعوى الاتفاق على ذلك حيث انه بعد حكاية
هذا القول قال والى هذا ذهب اصحابنا ره فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها اكبر من بعض وليس
في الذنب صغيرة انما يكون صغيرة بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر ولعله من هذا الكلام
ما في السرائر فانه بعد ما نقل كلام الشيخ ره في ط المتضمن لاختيار القول الاول قال وهذا القول لم
يذهب اليه الا في هذا الكتاب ولا ذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغائر عندنا في المعاصي الا بالاضافة
الى غيرها والمحكي عن الشيخ في ط وابن حمزة والفاضلين وجمهور المتأخرين الاول بل عن مجمع البرهان ما يشعر
بدعوى الاجماع عليه لنسبته الى العلماء ولا بد من حمله على ارادة المتأخرين لمعروفية خلاف بين القدماء
كما عرفت وهذا القول هو الاظهر للنصوص الكثيرة المخصصة للكبيرة ببعض انواع الذنوب والمفصلة
للكبائر واعدادها والواردة في ان ثواب بعض الاعمال مكفر للذنوب الا الكبائر وظاهر قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم الآية فانه دال على عدم كون الذنوب كلها كبائر

نظرا الى اشتراك الجميع في مخالفة الامر والنهي

الى ان قال وانما نسب هذا القول الى الشيخ لبعض الحكاية فاختاره شيخنا ههنا ونقضه او اورده على جهته ولم يقل عليه شيئا لان هذا عادته في ما يورده في هذا الكتاب

ومثل قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الآية وظواهر جملة من الاخبار منها ما ورد ان الاعمال
الصالحة تكفر الصغائر ومنها المرسل عن الصادق عليه السلام من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك
قوله تعالى ان تجتنبوا الآية ومنها ما عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هل تدخل الكبائر في مشية الله تعالى قال نعم ذاك اليه عز وجل ان شاء
عذب عليها وان شاء عفى ومنها ما عن النبي صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ومنها ما عن الرضا عليه السلام
ان الله عز وجل لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الكبائر فما سواها قلت دخلت
الكبائر في المشية الاستثناء قال نعم ومنها ما عنهم عليهم السلام ايضا شفاعتنا لاهل الكبائر من شيعتنا واما
التائبون فان الله عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل وهو ظاهر بقرينة المقابلة في ان
ما عدا معاصي المذنب ليس من الكبائر الى غير ذلك من الاخبار وربما يشهد للقول الآخر جملة
من الروايات الدالة على ان كل معصية شديدة وعلى ان كل معصية قد توجب لصاحبها النار وعلى التحذير
من استحقار الذنب واستصغاره ونحو ذلك وقد يؤيد بقول الصادق عليه السلام في رواية عبد الله بن سنان
لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وبقول النبي صلى الله عليه وآله لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في
اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كبر في اعينكم فانه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
ولا يخفى عليك ما فيهما من القصور سندا ودلالة وعددا فلا قابلية لها للمعارضة مع الاخبار المتقدمة
اما الثاني فمما يلزم على هذا القول ظاهرا من اعتبار اجتناب سائر الذنوب في العدالة اذ اجتناب
الكبائر معتبر فيها قطعا فيلزم عدم تحقق العدالة الا في المعصوم اذ ما من احد الا وهو مرتكب
لذنب ما وكيف يجتمع هذا مع شدة الحاجة الى العدالة وسهولة امرها على ما يظهر من الاخبار
وطرق علمها فان الاخبار ينسد باب الوصول اليها بالكلية وهذا امر كالمحال واجاب ابن
ادريس من اهل هذا القول بانه وان لم ينفك احد من مواقعة بعض المعاصي الا انه مع فتح باب
التوبة التي هي المقدور عليها لا يبقى اثر لهذا الاشكال لان التائب تقبل شهادته قطعا وهي ممكنة
لكل احد فلا يختص بانسان دون انسان وقد يورد عليه بان التوبة موقوفة على العزم على عدم
المعاودة وهو غير ممكن او غير متيسر لان الانسان لا ينفك من الوقوع في بعض المعاصي ومع
هذا الحال كيف يتحقق منه العزم على ترك المعصية ابدا لكن هذا الكلام وارد على القول بوجوب
التوبة ايضا لانه اذا اعتبر فيها ما لا يمكن تحققه يلزم انتفاء الوجوب فلا اختصاص له بالقول
المذكور وان كان وروده عليه اشد ويرد على الجواب السابق ايضا انه يعتبر في التوبة ان يعرف من
حال المذنب الندم والاستغفار ولا يكفي فيها مطلق الاستغفار وظاهر الندم وربما لا يحصل ذلك

ذلك الا بعد مضي زمان يفوت معه الغرض المقصود من الشهادة ونحوها فلو تم في التخلص عن الاشكال
بالطريق المزبور بل الوجه ان يقال انه لاهل القول المذكور تخصيص ما يعتبر اجتنابه في تحقق العدالة ببعض انواع
الذنوب وهو ما خص باسم الكبيرة عند اهل القول الاخر كالقتل والزنا وعقوق الوالدين ونحو ذلك فهذا
قادح في العدالة مطلقا وما عداه انما يقدح مع الاصرار وان كان بدونه فلا قدح وان سمي كبيرة ايضا ببعض
الاعتبارات وقد يقال ايضا انه يمكن ان يكون مرادهم بالعدالة اجتناب اكبر الكبائر مع عدم الاصرار على
اصغرها بحيث اذا عن له ذنبان اكبر واصغر ترك اكبرهما ولم يصر على الاخر ولا يخلو من بعد وهنا او يقال
ان القادح في العدالة عندهم انما هو التلبس بالذنوب بحيث لا يصدق عليه اسم المتقي عرفا وشرعا وهذا الورع و يختلف باختلاف الاوقات
والاحوال وانواع الذنوب فرب نوع منها قليله ككثيره في القدح كالقتل ورب نوع منها كثيره كقليله في
عدم القدح كبعض المعاصي التي لا ينفك عنها الا نادرا وانما ينفك عنها الا المبالغون في التقوى
المتناهون في الاخلاص وان صح اطلاق الكبيرة عليها بالنظر الى ما هو اصغر منها او يقال انما يقدح في
العدالة عند الاكثار من الذنوب والتظاهر بها وعدم المبالاة بحيث لا يظهر فيه اثر التقوى والورع
عما ربما انه تعم فلا يقدح فيها مطلق الذنب ح فلا اشكال والاوجه ما ذكرناه اولا